

1997

フランス哲学 思想研究

第2号

春季シンポジウム報告 1996年3月30日

「デカルト哲学とは何であったか」

- 衝突か光か—デカルト自然学の中心問題 ……平松希伊子 ……1
実体と実在—デカルト実体論の生成 ……鈴木 泉 ……15
デカルト哲学—問題提起の豊さと現代性 ……谷川多佳子 ……29

秋季シンポジウム報告 1996年9月14日

「レヴィナス再検討—存在・倫理・正義」

- 倫理的言語について ……合田正人 ……44
「よさ」と「正しさ」をめぐって—西原=哲学の光のもとで ……斎藤慶典 ……58
il ya の意味作用? ……港道 隆 ……72

公募論文

- 推論と理性—デカルトの三段論法批判 ……小沢明也 ……84
メーヌ・ド・ピランにおける「事実」の概念 ……川崎惣一 ……98
ベルクソンにおける持続の展開と表現 ……平井靖史 ……112
物自体から折れ目 (pli) = Xへ—フランスのカント研究を中心に ……江川隆男 ……128

書評

- デカルト研究会編『現代デカルト論集』 ……小林道夫 ……143
小林道夫著『デカルトの自然哲学』 ……安孫子信 ……147
福居純著『デカルト研究』 ……宇波 彰 ……152
Sumiyo TSUKADA, *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel* ……久米 博 ……155
三宅中子著『習慣と秩序』 ……中村弓子 ……159
湯浅博雄著『反復論序説』 ……澤田直之 ……166
久重忠夫著『地獄絵巡礼』 ……中田光雄 ……170

編集後記 ……177

衝突か光か

——デカルト自然学の中心問題——

平松希伊子

1. はじめに

デカルト自然学は周知のようにニュートン力学に取って代われ、もはや科学としての命脈は尽きている。したがって、今日ではデカルト自然学に対する関心は薄れ、その内容に踏み込んだ議論がなされることはあまりない。その結果として、ある種の誤解ないし無理解が流布しているように思われる。本稿の主要な目的は、このような誤解を払拭し、デカルト自然学の本来の中心課題が何であったかを明らかにすることである。

2. デカルト自然学の基礎は衝突か

本稿で再検討しようとする通俗的な見解とは、デカルト自然学は衝突の規則を基礎としている、というものである²⁾。実は、このような理解が定着するのも理由のないことではない。デカルトの宇宙では、空虚な空間(真空)は認められず、遠隔作用も否認されるのだから、あらゆる自然現象は一連のショック(衝突)の系列に他ならないのではあるまいか。だとすれば、数学的自然学を標榜するデカルト自然学³⁾は、衝突の規則を定式化することによって、様々な自然現象を数量的に表す道を確保しようとしたのではないかと考えられても不思議でない。

実際、デカルト自身、そのような可能性を一時は考えていた節がある。「世界論(宇宙論)」において、三つの基本的な自然法則を立てたあと、次のように言うのである。

「ここでさらに、それぞれの物体の運動は他の物体に出会うことによ

て、いつ、どのようにして、またどれだけ、そらされたり増大したり減少したりしうるかを特殊に決定するための多くの規則をあげることができよう。おおまかに言って、これは自然のあらゆる出来事を含んでいる。」⁴⁾

しかしながら、『世界論 (宇宙論)』には衝突の規則は登場しない。にもかかわらず、カオスから太陽系を生成させる宇宙発生の物語が展開されている。この事実は、デカルトの自然学体系、少なくともその根幹部分に当たる渦動説の成立に、衝突の規則が不要であったことを示すと思われる。

それでは、第二部の中程に衝突の規則が出てくる『哲学の原理』ではどうなっているのだろうか。実は、『哲学の原理』においても衝突の規則は積極的な役割を果たしていない。デカルトは晩年のある書簡で、「第二部の46節以下にある運動の規則 [= 衝突の規則] を吟味しようと立ち止まるには及びません。なぜならそれらの規則は残りの部分の理解に必要なからです。」⁵⁾ と言っているが、実際、この著作のおよそ四分の三を占める第三部・第四部において、衝突の規則への言及はほとんど見当たらない⁶⁾。すなわち、デカルト自然学が衝突の規則という基礎の上に成立しているというのは、事実在即さない単なる思い込みにすぎなかったのである。

それどころか、『哲学の原理』に出てくる七つの衝突の規則は、自然学の他の部分に適合するように定められたのではないか、という可能性すらある。

七つの衝突の規則のうち、とりわけ異論の多い第四の規則を見てみよう。この規則によれば、小さな物体はいかに速く運動しようとも、自分より大きな物体にぶつかる時、それらを動かすことはできず、もとの速さではねかえることになる。しかしながら、『哲学の原理』執筆以前の1639年12月25日付メルセンヌ宛書簡では、小さな物体も大きな物体に自らの運動を伝え減速する、という全く別の結論が述べられている。すなわち、ある物体が自分の二倍の大きさの静止物体にぶつかる時、衝突後両者は当初の三分の一の速さで運動するというのである⁷⁾。『原理』の規則の方は、デカ

ルト特有の三元素の振る舞いを極めてうまく説明できる。というのも、第一元素（別名火の元素）は、空虚な空間を残さぬよう、占めるべき場所に合わせていかようにも形を変え、あらゆる空隙を瞬時に充たすために猛スピードで運動しなければならないからである。「原理」の第四規則によれば、第一元素の諸粒子は、自分よりはるかに大きな第三元素の物体と衝突を繰り返しても、反転するのみでいささかも減速する必要はなく、いつまでも当初の速さを維持することができるであろう。しかしながら、もしも1639年の古い規則が第一元素に適用されるとすれば、それらの粒子は一度巨大な物体にぶつかっただけで、当初の猛スピードの大半を失ってしまい、もはや第一元素としての機能を持たなくなるであろう。例えば、ぶつかっていく静止物体の大きさが99倍なら、衝突後の速度は初速の百分の一に、静止物体が999倍なら千分の一になるのであるから。

さて、デカルトの衝突の規則の背後に三元素説を始めとする彼の自然科学体系が控えているのではないか、というわれわれの推定には有力な支持者がいる。マルブランシュである。

「デカルト氏は、彼の体系を支えるためには、[中略] 大きな物体はそれがぶつかる小さな物体に常に自らの運動を伝えるが、小さな物体はより大きな物体にぶつかっても、同じように自らの運動を失うことなく跳ね返ることが絶対に必要だ、ということをよく知っていた。というのも、さもなければ、彼の第一元素は第二元素を越えてもたねばならぬ運動のすべてをもたないだろうし、第二元素の第三元素に対する（運動の）優越もないだろう。そして、少し省察した者なら十分わかるように、彼の体系全体は全くの偽になるであろうから。」⁸⁾

このような見方が正しいとすると、「原理」第三部に初めて登場する三元素説の方が第二部の衝突の規則を規定していることになり、デカルトの重視する「順序」がひっくり返ってしまうであろう。すなわち、議論の順序において後なるものが、先なるものの性格を決定したことになり、デカル

ト自然学の生成の順序と「原理」の叙述の順序とが食い違うことになる。

ともかく以上の考察から、デカルト自然学が衝突の規則を基礎として成立しているわけではない、ということが十分明らかになったと思われる。その論拠を確認しておこう。

1) 1633年までに書かれたと思われる「世界論(宇宙論)」においては、衝突の規則から様々な自然現象を導き出せるであろうという発想は提示されるが、衝突の規則自体は不在である。にもかかわらず、宇宙の全体的な構造が渦動説の立場から説かれている。

2) 1639年には、44年に発表された「哲学の原理」に出てくるのとは全く異なった衝突の規則が述べられている。もしも衝突の規則が基礎的理論であれば、軽々しく変更されるはずはないであろうし、また変更された場合には自然学のあり方に重大な影響を及ぼすはずだが、デカルトの渦動的宇宙論は、大筋において「世界論(宇宙論)」と「哲学の原理」とで変わらない。そして「哲学の原理」の宇宙生成論においても、衝突の規則はほとんど援用された形跡がない。

3) 39年の古いタイプの規則は、デカルトの三元素説にとって大変具合の悪いものだが、「哲学の原理」の規則は極めて好都合にできている。もしかすると、この衝突の規則の変更は、三元素説を念頭に置いてなされたのかもしれない。

3. ベークマンの宇宙論

衝突の規則でないとなれば、デカルト自然学の中心問題とは一体何なのだろうか。その核心的な問いの前に、デカルトがおそらく熟知し、かつその克服を目指していたであろうベークマンの自然像を瞥見してみたい。いろいろな点对照的な二人の説を比較すれば、デカルトの自然学の理解も深まるであろう。

ベークマンは体系的な書物を著さなかったが、彼の「日記」に散見され

る諸断片をつなぎ合わせると、次のような理論が見えてくる。

まず、バークマンは基本的には原子論者であり、物体のみならず空虚（真空）も実在するもの（res）として認める。物体には形と運動・静止とが帰属する⁹⁾。原子の形はおそらく四種類で、あるときは伝統的な四元素（土、水、空気、火）に¹⁰⁾、あるときは四性質（熱、冷、乾、湿）に重ね合わされる¹¹⁾。

このような物質構造論はさておき、デカルトの渦動説との対比で注目したいのは、バークマンの微細物質説¹²⁾の方である。第八天（恒星天）から降り注いだ微細物質は太陽の燃料になる。太陽は固体ではなく、恒星からやって来る光線が集積した流体と考えられる¹³⁾。重力もまた、第八天から飛来する微細物質に起因する。微細物質を透過させる孔の少ない物体は、より多く衝突するので重くなり、孔の多いものは軽くなる。重力の原因となる微細物質が光らないのは、太陽光線ほど純粹ではないからだ、とされる¹⁴⁾。微細物質の流れは、このように宇宙の周縁から中心へ向かうばかりではない。中心から周縁へと向かう逆の流れも存在する。太陽から放出される光線は、地球などの惑星を遠ざけている。したがって惑星は、これら二つの流れ、周縁から中心へという流れと、中心から周縁へという流れとが拮抗し、平衡に達する場所に存在することになる¹⁵⁾。すなわち、バークマンの宇宙では、太陽という中心と、恒星天という周縁との間で放射線状に、微細物質の往復運動が行われ、それを横切って惑星が太陽の周りを回転している。運動には一種の慣性が認められ、一度動かされたものは外的妨害によるほかは静止に向かわない¹⁶⁾。そして惑星のように大きなものは、微細物質の妨害にもほとんど影響を受けずに動き続ける¹⁷⁾。

このように宇宙全体に微細物質の大規模な流れを想定し、しかも「すべての力は接触から生じる」¹⁸⁾と述べるバークマンが、衝突の規則の定式化に向かうのは当然のように思われる。その最初の試みは、1618年末のデカルトとの共同研究の時期に行われた。そして、一部の計算違いを除けば、

非弾性衝突としては正しい答えを得ている¹⁹⁾。しかしながら、衝突の規則を基礎にして体系的に宇宙の運動を論じるという方向は、結局追究されなかった。その理由の一つとして、非弾性衝突には衝突を繰り返すうちに運動が次第に消失するという難点があると思われるが、これ以上ベークマンの自然学に立ち入る余裕はない。ここでは、ベークマンがデカルトに先立って、宇宙の基本的構造や光や重力を機械論的に説明するモデル、それもかなり説得的なモデルを有していたことが確認できれば十分である。

4. 円と直線と光——デカルトの渦動説

デカルトはベークマンの学説をよく知る立場にあった²⁰⁾。彼の渦動説は、ベークマン流のモデルに対抗する、いま一つの機械論的宇宙モデルとして構想されたと考えられる。その真骨頂を理解するためには、デカルトの自然法則と円運動分析を検討しなければならない。

『世界論 (宇宙論)』と『哲学の原理』との間で三つの自然法則の叙述の順序が異なっているが、ここでは後者にしたがって論を進めたい。

第一にくるのは、「いかなるものも、できるかぎり、つねに同じ状態を固持する、ということ」(II-§ 37 表題)と言われるような、広義の保存則である。すべてのものはできるかぎり同じ状態にとどまろうとする。この主張が運動に適用されると、運動しているものはできるかぎり動きつづけようとする、ということになる。

第二の法則は運動の方向を定める。すなわち、「すべての運動はそれ自身としては直線運動である」(II-§ 39 表題)。

第三法則は、諸物体がぶつかるときの運動量の配分にかかわるもので、衝突の前後で運動量の総体は不変であるとする。この第三法則の立ち入った吟味は行わない。これを扱うことは、先に中心的なテーマではないことを確認した衝突の規則の検討につながるからである。

さて、第一法則、すなわち運動に関するかぎり、運動しているものは運

動しつづけるという規則についていえば、確かに中世の自然学と比べれば大きな前進だが、ガリレオやベークマンなどの先駆者がいる。したがって、17世紀科学革命へのデカルト独自の寄与は第二法則の方にある。コイレ言うところの「直線の円に対する勝利」である²¹⁾。これでようやく、「円運動は単純で自然的であるばかりでなく、最も完全な運動である」とする長年に及ぶ円運動の呪縛が解かれたのである。

それでは、デカルト的世界においておこる実際の運動も基本的には直線運動になるのであろうか。実はそうならない。デカルトが物質と空間を同一視し、空虚な空間（真空）を矛盾として斥けたことを思い起こすべきであろう。この真空の否認によって、厳密な意味での直線運動は不可能になってしまったのである。このことは、三つの自然法則が示される前の第二部33節で確認されている。「これらのことから、どの物体も円環をなして運動せざるをえない、ということが帰結する。」

したがって、われわれは随分奇妙な状況に直面していることになる。直線運動がそもそも不可能な世界において、各物体は直線的に運動しつづけようとしているのである。ここから何が導かれるのであろうか。それは、直線的に運動しつづけようとする各物体のもつ自然な傾向は、決して百パーセント実現されることはない、ということである。この「妨げられた傾向」こそが「光」という現象を説明するのである。

第二法則の正当化のために、デカルトは投石器の経験をもちだす(II-§ 39)。一見すると、この議論の力点は、投石器から放たれた石が実現するであろう慣性運動の直線性を明示することにあるように見える。実際、石は円の接線(ACG)方向へ飛び出すであろう。しかしながら、それとともに、いやむしろそれよりも重要だと思われるのは、円運動をしている最中に、石が中心から法線(EAD)方向へ向かおうとしながら果たせないでいる「妨げられた傾向」を明るみに出すことである。この傾向、近代科学の用語を借りれば遠心力は、第三部57節以下に再び登場する円運動分析にお

いて「傾向力 (コナートゥス)」と呼ばれ、「光」と同定されることになる。

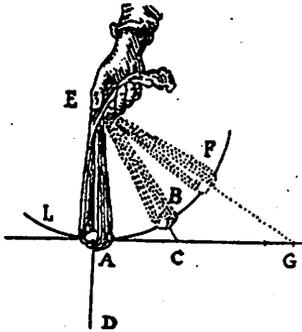
「たとえば、石Aが、投石器EAの中で中心Eのまわりをふりまわされる場合、もしその運動を決定するのに関わるすべての原因が一度に考慮されるなら、確かにその石はAからBのほうへ向かう、といえる。実際その方向へ運ばれるのだから。しかし、石自身の中にある運動力のみに着目するなら、われわれは、上に示された運動法則に従って、その石は点Aにあるときは、Cのほうへ向かう、というであろう——ただし、線ACは点Aにおいて円と接する直線である、と想定する——。なぜなら、その石は、Lからやってきて点Aに達したその瞬間に投石器から放たれると、実際にAから、Bのほうへではなく、Cのほうへと飛びつづけるのだからである。そして、投石器は、この結果を妨げはするものの、傾向力まで妨げはしないのである。最後に、その運動の力の全体にではなく、この力のうち投石器によって妨げられる部分だけに着目するなら、つまり、その部分を、他の部分——自分の結果を達成する部分——から区別するなら、われわれは、この石は、点Aにあるときは、ただDのほうへのみ向かう、いいかえれば直線EAD上を中心Eから遠ざかろうと努める、というであろう。」(III- § 57)

この法線方向の傾向力 (コナートゥス) を説明するために、デカルトは、円運動している棒の上を中心から遠ざかろうと動く蟻 (III- § 58) や、やはり円運動をする細長い管の中の小球 (III- § 59) などの例をもちだす。しかしながら、議論は運動論の枠を越え、結局この傾向力は光と認定されるにいたる。

「この傾向力のうちに光のあらゆる特性が見いだされ、したがって、このような傾向力のせいで光は、たとえ星そのものの中にはなんら力がないとしても、あたかも星から発しているかのように見られうる、ということ。」(III- § 64 表題)

おそらくここに、デカルト自然学とニュートン力学とを隔てる分岐点の一

つがあると思われる。円運動分析において特権化される二つの直線（接線と法線）を、ニュートンは両方とも運動理論の枠内で処理し（接線＝慣性運動、法線＝円運動の加速度）、それによって「正しい」円運動解釈に到達し



えたのに対し、デカルトはここに光という現象を運動から導出する根拠を見たのである。すなわち、接線は、現実の物体が直線上に運動しつづけようとする傾向²²⁾を示し、法線は、いかなる現実の物体移動もなく放射状に伝播する光という現象を説明するのである。

デカルトの宇宙における光とは、各渦動の中心に位置する恒星（それぞれの太陽系の太陽）にあたるところで第一元素が猛烈な勢いで円運動をし、そこに生じる遠心力が、天空の広大な空間を満たしており、やはり円運動している第二元素の小球の遠心力を介して伝わる、ということにほかならない。それは物体の移動を伴わない力（圧力）の伝達である。

先ほど見たベークマンの宇宙論と対比させてみると、デカルトが微細物質の流れの向きやそれが担う意味を一変させていることがわかる。ベークマンにおいては、微細物質は宇宙の中心と周縁とを放射状に往復運動し、その間の空間を横切って巨大な惑星が円運動していた。一度動き出したものは妨害を受けない限り動きつづけるという慣性は、直線運動にも円運動にも認められていた。光は太陽から降り注ぐ微粒子にほかならず、重力は恒星天から飛来する微細物質が次々と物体に衝突することから生じる効果であった。他方、デカルトは慣性を直線運動に限定したが、真空を拒否したために、実際に起こる運動はどうしても円環運動にならざるをえず、太陽系は巨大な渦巻きになってしまった。しかし、円運動が自然的慣性運動ではないと見抜いたことにより、法線方向の遠心力の存在を明らかにする

のに成功し、それによって中心から放射状に伝播する光を物理的に説明した。つまり物質が円運動をし、その円運動のおかげで中心から外側へ直線的に圧力（力）が伝わっていくのである。この力の伝達を途切れさせないためには、媒体の空白があってはならず、この観点からも真空は拒否されねばならなかったと考えられる。

このように、光の本性を全く別様に解釈するバークマンとデカルトは、光の速度をめぐるでも対立する。バークマン説では光は運動する微粒子なのであるから、光の伝播は物体の移動にほかならず、当然時間がかかる。デカルトにおいては、光の伝播のために物体の移動は必要ない。したがって、棒の一端に加えられた力が瞬時に他の端に伝わるように²³⁾、光は瞬間的に伝播する。光の速度を測定する実験を考案したバークマンに対し、デカルトは、「光は光る物体から目まで瞬間的に *in instanti* 到達する」という立場をとり、もしもそれが誤りだとわかったら、「私は哲学において全く何も知らないことを認める用意がある」とさえ言った²⁴⁾。

われわれ後世の人間には、「光」というきわめて複雑な現象の物理的解明を自らの急務としたデカルトのとった道は、きわめて厳しく容易ならざるものであって、壁に突き当たるのも無理はないと思える。しかしながら、デカルト本人は「光」の解明に成功したと考え、それを自らの自然学の正しさの根拠とさえみなした。『哲学の原理』の末尾において、それまでの叙述に実践的以上の確実性を確保しようとするとき、デカルトが引く一番最後の例は、遠くにある天体の光がわれわれの目に見えるという現象である。

「このように確実なものとしてあげられるのは、数学の証明であり、物質的事物が存在するという認識であり、物質的事物についてなされる明証的な推論のすべてである。われわれのなしてきた推論も、おそらくこれらのものの数のうちに受け入れられるであろう。われわれの推論が、人間的認識に関する、第一の最も単純な諸原理から、どのようなしかたで連続的な系列によって演繹されたかを考察する人々には。とりわけ、それらの人々

が、外的対象によってなんらかの場所的運動がわれわれの神経のうちにひき起こされないかぎり、われわれはいかなる外的対象をも感覚しえない、ということ、そして、そのような運動は、ここからはるかかなたに隔たった恒星によっては、なんらかの運動がさらに、恒星においても、間に存する天全体においても、生じないかぎり、ひき起こされることはありえない、ということ、十分に理解するならば、そうである。」(IV- § 206)

かくして満天の星空は、無際限の空間に無数の渦動があること、それらの中心から地球までの広大な空間が一部の隙もなく充たされていることを物語るのである。

5. おわりに

ニュートンがガリレオの落体論とケプラーの惑星運動の三法則を統一したことによって近代科学が成立したことを知るわれわれは、17世紀の自然学を考える際に、ともすれば物体運動論に偏り、光学や音楽など、当時の学者が数学的自然学建設の最前線と考えていた他の領域のことを忘れがちになる。デカルト自然学の基礎が衝突の規則である、と考える通説が受け入れられる素地もそのあたりにあるのかもしれない。しかしながら、勝利者史観を廃し、時代の文脈に即して当時の思潮を眺めれば、光論の重要性は疑いえない²⁵⁾。光論に着目することによって、デカルト自然学の新たな相貌が見えるように思われる。

注

- 1) 本稿は1996年「日仏哲学会・春のシンポジウム」における同名の発表に若干の加筆修正をしたものである。
- 2) 例えば、優れたデカルト派自然学の発展史を著したムイは「デカルトの力学は衝突の理論である」と言う。P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne: 1646-1712*, Paris, Vrin, 1934, p.23. また、ケプラー研究家のシモンも、

「衝突の規則のみが支配するところの、デカルトの果てしのない無限の宇宙」などと言っている。G. Simon, *Kepler, astronome astrologue*, Paris, Gallimard, 1979, p.136. 本稿では紙幅の関係でデカルトの衝突則を詳細に検討できないが、拙論「デカルトにおける「衝突則」再考」(「思想」1996年11月号)に私見の主要な論点は示されている。

- 3) 「哲学の原理」II- § 64 参照。
- 4) 「宇宙論」野沢協・中野重伸訳、白水社「デカルト著作集」第四巻 p.164; AT, XI, p.47.
- 5) シヤニユ宛、1649年2月26日付、AT, V, p.291.
- 6) ガーバーによって指摘されたそのわずかの事例においても (III- § 65, § 88)、規則の適用は定量的というよりは定性的なものであるにすぎない。Cf. D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, 1992, University of Chicago Press, p.360.
- 7) AT, II, p.627.
- 8) *Recherche de la vérité*, livre VI, II^e partie, ch.IX, Pléiade, p.764.
- 9) Cf. JB (= *Journal tenu par Isaac Beeckman*, éd., par C. de Waard, 4 vols., La Haye, M. Nijhoff, 1939-53) , I, p.132.
- 10) Cf. *ibid.*, p.152.
- 11) Cf. *ibid.*, II, p.69.
- 12) 但し、ベークマン自身が「微細物質 *materia subtilis*」という言葉を用いているわけではない。ここに掲げるのは、「日記」の編者 de Waard が *Matière subtile* という項目に分類した箇所 (JB, IV, p.326) から読みとれることである。
- 13) Cf. JB, I, pp.103-104.
- 14) Cf. *ibid.*, I, p.25, II, p.107.
- 15) Cf. *ibid.*, I, pp.100-101.
- 16) Cf. *ibid.*, I, pp.24-25. 但し、慣性を直線運動にも円運動にも等しく認めている点でのちのデカルトと異なる (Cf. *ibid.*, p.253)。
- 17) Cf. *ibid.*, I, pp.104-105.
- 18) *ibid.*, p.151.
- 19) Cf. *ibid.*, I, pp.265-266. ちなみに、1639年のデカルトの古い方の衝突の規則はベークマンの衝突則と同型である。

- 20) デカルトはベークマンの「日記」の閲覧を許されたわずか三人のうちの一入である (Cf. JB, III, p.354)。
- 21) A. Koyré, *Etudes galiléennes*, 2^e éd., 1966, Paris, Hermann, p.332.
- 22) これは大きすぎるために渦動の円運動に従いえず、渦から渦へと放浪する彗星によって最もよく表現される。
- 23) 棒の比喩は、「規則論」(AT, X, p.402)、「世界論 (宇宙論)」(AT, XI, p.99)、「屈折光学」(AT, VI, p.84sq.) にそれぞれ見られる。
- 24) ベークマン宛、1634年8月22日、AT, I, pp.307-308. この手紙の中で、デカルトは、ベークマンの考案した実験(夜、遠方の鏡を前にした人が手にもった松明を動かし、自分の動作と、鏡に映る映像の動作との間の時間差を計る)に代えて、月食を利用したより精度の高い実験を提案している。その方法は、1676年にレーマーが木星の衛星を利用して初めて光速度の計算に成功したのと、原理的には同じものである。なお、この書簡や「世界論 (宇宙論)」では瞬間伝播を明言しているが、「哲学の原理」においては「最短の時間で in minimo temporis momento」(III- § 64) という微妙な言い回しが用いられ、光の「瞬間」伝播が強調されることはない。この用語の変更をどう解釈すべきかについては、今後の課題としたい。
- 25) ケプラー、ホイヘンス、ニュートンはそれぞれ光を主題とした著作を書いているし、ガリレオもまた、まとまった書物こそ著さなかったがあちらこちらで光に言及し、ある書簡では「光の本性が解明できれば、生涯を牢屋でパンと水で暮らしてもよい」という趣旨の発言をしている (Cf. A. C. Crombie, «The Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy», in *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, London, The Hambledon Press, 1990, p.338)。

Quel est le problème majeur de la physique cartésienne:
le choc ou la lumière ?

Kiiko HIRAMATSU

On a accepté en général l'idée courante selon laquelle les règles du choc constituent la clef de voûte de la physique de Descartes. Sans fondement. Car, ni dans *Le Monde* ni dans les *Principia philosophiae*, elles ne jouent de rôle important dans son système physique. L'essentiel de celui-ci consiste plutôt, à mon avis, à expliquer la nature de la lumière par le mouvement tourbillonnaire. On comprendra mieux l'originalité de la théorie cartésienne, en mettant celle-ci en contraste avec les pensées atomistes de Beeckman, prédécesseur de notre philosophe dans la tentative de créer une vision mécaniste du monde naturel.

実体と実在

——デカルト実体論の生成——

鈴木 泉

「省察」における実体概念の生成の様子とその意義の検討が本稿の課題である。この課題の設定は次のように正当化されよう。デカルト研究の現状を顧みるなら、近世的な実体概念の淵源に他ならないデカルトの実体概念の特質¹⁾、「方法叙説」から「哲学原理」に至るデカルトのコーパスに散らばる様々な実体概念間の関係²⁾については、各々代表的な研究が提出され、多くの事柄が既に明らかにされている。しかしながら、デカルトと共に哲学することを選び取り、個々の哲学的な概念の内実を明らかにしようとする者にとって、一個の完結した体系としてのデカルト哲学における実体論を抽出するのに先立ち、実体というデカルト哲学の基礎概念の生成の様子を検討することが必要不可欠であり、また、その検討の作業は必ずしも十分には行われていない。基礎概念が一つ一つ踏み固められていく「省察」にその作業の場を求め、実体概念の生成の様子を検討することに着手しよう。

1 「私は実体である」——ATVII44, 18-45, 8——

実体概念は「第三省察」において、観念が外的な事物を原因として〈私〉に送り込まれてきたり、また、観念が外的な事物と類似している、というかつての思いなし(*opinio*)を批判的に検討した後で、「何らかの事物が私の外に実在しているかどうかを探求するための或る他の道」(40)³⁾、即ち、観念そのものの表象性格によりながら〈私〉の外を探求する道を開示する際に初めて導入される。「その〔観念の〕一つが一つの事物を、他が他の事物を表象するという限りにおいては、それらの観念が相互に極めて異種

的なものであることは明らか」(40)であり、実体の観念は様態の観念よりも、神観念は有限実体の観念よりも、多くの対象的事物性 (realitas objectiva) をもつ、というのである。そして、観念のもつ対象的事物性の大小に、いわゆる〈因果の原理〉を適用して、観念のもつ存在性格の原因を探求し、〈私〉の外に事物が実在することを論証することになる。〈私〉の有する観念の検討から、神・物的で非生命的な事物・天使・動物・他の人間を表象する観念の原因を探求することによって、それらの観念によって表象される事物が〈私〉の外に実在するかどうか吟味され、最終的には、無限実体を表象する観念のもつ対象的事物性の大きさの検討を通して、無限実体である神のみが、〈私〉の外に実在することが結論される。

その実在が論証される候補者として挙げられる物的な事物の観念に対し、それらの内には「私自身から由来しえたようには思われぬほどに大きなものは何も見つからない」(43)とされるが、その理由は、物的な事物の観念を構成するものが、私自身の観念に由来するか、私の内に優勝的に含まれる、ということであった。具体的には、物的な事物の観念を構成するものは、光と色・音・香り・味・熱と冷等の感覚的な諸性質、実体・持続・数等の概念、そして、延長・形状・位置・運動等の概念である。感覚的な諸性質は、それが事物の観念であるのか事物でないものの観念であるのかわからない以上、〈私〉以外にその原因を求める必要はない。これに対し、実体・持続・数等の概念の場合は、いずれも〈私〉自身の観念から構成される、と述べることによって、その原因を〈私〉以外の事物に求める必要は否定される。そして、延長・形状・位置・運動等の物的な事物に固有の概念に関しては、「それらが実体の或る様態でしかなく、この私が実体であるから、私の内に優勝的には含まれうる」(45)とされ、それらに関しても、その原因を〈私〉以外の事物に求める必要は否定される。

ここで注意しなければならないのは、物的な事物の観念を〈私〉が構

成しうるということを述べることによって、物的な事物の实在の論証には至らないという、以上の議論が、〈私〉自身の観念に含まれる概念、ないしは〈私〉が実体であることを根拠としているということである。

しかしながら、「第三省察」のここまでの論述において、〈私〉自身の観念の内実、さらには、〈私〉がそれであると言われている実体が何であるか、ということに関して、説明が与えられているわけではない。実際、「私は実体である」(44, 23 et 45, 7)という言明は、いかにも唐突であり、私たちはその内容を捉えるのに困難を感じるのである。

「私は実体である」という言明、そして、「私自身の観念」に対し、それでは、私たちは如何なる内実を与えるべきなのか。「私の根拠の連鎖と脈絡 (rationum mearum series & nexus)」(9)、ないしは「順序」(155)に従うことが重要であるデカルト哲学においては、それまでの議論において論じられた事柄のみを支えとして議論を理解することが肝要である以上、私たちは、実体という語の、また「私自身の観念」の意味に関して、これより後の議論に助けを求めるわけにはいかないし、また、「反論と答弁」の参照は全面的に禁じられるわけではないにしても、まずは、「第一省察」から積み重ね上げられてきた議論に戻るものが求められることになる。

「省察」において実体概念が初めて導入される場面において言われているのは、実体の観念と様態、ないしは偶性の観念との対比における事物性の大小である。ここで重要なのは、実体・様態・偶性が何であるかということに対する説明が一切加えられていないということである。つまり、ここにおいて、デカルトなりの実体論、実体・様態・偶性に関するデカルト固有の見解が示されていないということであり、また、この論述の場面がその場でもない、ということである。言い換えるなら、デカルトの同時代人にとって、実体・様態・偶性の意味を理解することは差し当たりは可能であったということであり、事実、17世紀前半のスコラ哲学の書物は、実体と偶性を対にして論じている⁴⁾。つまり、ここで理解されるべ

きことは、実体と様態ないしは偶性との差異であり、それは、様態ないしは偶性が実体のあり方に他ならず、伝統的な言葉遣いをするなら、偶性が「他においてある存在(ens in alio)」であるということである。

これに対し、「私が実体である」で述べられているところでは、もう少し説明が加わる。

「というのも、私が、石は実体であると、言うならそれ自身によって実在するに適した事物(res quae per se apta est existere)であると、思惟し、またさらには、私は実体であると、思惟するという場合、[……]実体という観点においては(in ratione ... substantiae)しかし両者は一致すると思われる」(44)。

ここで初めて「それ自身によって実在するに適した事物」と実体概念に説明が加えられる。とはいうものの、ここにおいてもまた、「それ自身による存在(ens per se)」という伝統的な実体の定義を引き継ぎ、実体概念に説明を加えながらも、それ以上の説明を加えることはない。ここに、スアレスによる定義が影を落としていることは疑いがない。スアレスは被造実体の実体性を説明し、それが神のような本質的な自存性(perséité)をもたずに、その「適性(aptitudo)」によって実体であること、被造実体が「存続するのに適している(apta esse substare)」⁵⁾と述べ、その限りで被造物に実体性を認めていた。そのような、被造物を実体と呼ぶ際の議論の脈絡がここに示唆されているように思われる。しかしながら、それはあくまでもそのような議論の脈絡の暗い薄くらがりの中にデカルトの議論もまた位置しているということを示しているだけであり、ここでは未だ、「それ自身による存在」ということに関するその錯綜した議論そのものの中に入ることは求められていない。

確かに、「「私」が、「私」は実体である、と思惟するからといって、「私」が実体であると論定できるわけではない」し、「石についても、「私」についても、それが実体であると論定されても、判断されてもいな

い」⁶⁾。「論定」ということを強い意味に取るならば、ということは、実体概念を明確にした上で、他ならぬ<私>が実体であるということが成果として取り出される、ということを論定と呼ぶならば、「私は実体である」と論定されているのではない。しかしながら、「私は実体である」と呼ぶことはできるとされているし、そのようにして<私>を実体として捉えること、つまり、実体というカテゴリーを用いることは許されている。それは如何にして可能になったのか。

私は、他でもなく、その作業が「第二省察」において果たされたと考えたい。勿論、それは、<私>が実体であるということが、「第二省察」において明示的な仕方であらかにされたということや、そこにおいて論定されたということの意味しているのではない。「第三省察」において<私>を実体として捉えるのに十分な作業が、「第二省察」において果たされたということであり、それに加えて、当時流通していた実体概念の意味によって「私は実体である」という言明を理解することを許容しながらも、その正確な意味は、まずは「第二省察」において掴まれねばならない、ということをそれは含意している。その理由として次のテキスト上の事実を挙げることができる。物的な事物の観念の吟味は、「いっそう奥深く洞見して、昨日蜜蠟の観念を吟味したあの仕方ですれらの一つ一つを吟味してみるならば」(43)と述べられた上で始められており、その吟味を通して、物的な事物の観念の中に、実体・持続・数といった概念が見出された。そして、それらの概念は「私自身の観念から借りてこられた」(44)と言われている。何かを実体として掴みとるということは、つまり、実体という事物の捉え方を学ぶことは、蜜蠟の分析と同じ仕方であり可能になり、また、それは「私自身の観念」において既に掴まられている、と言われているのであるから、それらの分析において実質的には捉えられていると言っているのである⁷⁾。

II 「第二省察」における実体概念把握の準備

「第二省察」において掴まれ、実体概念の意味を先取りしている事柄とはどのようなことか。それは、二つの段階をもつものとして理解されなければならない。まず、〈私〉を「拙き出してのみ言え(praecise) 思惟する事物に他ならない」(27)とし、その思惟する事物とはあらゆる思惟のあり方をとる事物(res)であると規定する箇所において掴み取られた事柄であり、次いで、その後が続く蜜蠟の分析において掴み取られた事柄である。

〈私〉を思惟する事物として規定する中で掴み取られたのは、まず、〈私〉が思惟という現象性において顕現する限りで存在するということがあり、また、そのようにして顕現する限りで存在するということが単に現れと〈私〉との同一性を意味するのではなく、それが「事物(res)」として捉えることができる、という二点である。

「思惟のみは私から引き剥がすことができない。私は存在する、私は実在する、これは確実である。それはしかし、いかなる限りにおいてであるか。思うに、私が思惟している限りにおいてである。というのも、私が一切の思惟を止めるとしたならば、おそらくまた、その場で私はそっくり存在することをやめる、ということにもなりかねないであろうから。」(27)

以上は、私の在ることと、思惟の現象性、ないしは活動が同時的に成立するものであることを告げている。しかし、〈私〉と思惟という現象性の同時的成立の内実は次の一節によって新たな規定を与えられる。

「私はしかし、真なる事物で、真に実在する事物である。しかし、どのような事物であるか。私は言った、思惟する事物である、と。」(27)

〈私〉の在るということは、思惟という現象性、ないしは活動に尽きるものではなく、つまり、あれこれの現象性の顕現がそのまま〈私〉のあり方であるとされるのではなく、その〈私〉はそのような現象性が顕現する事物であると捉え返されるのである。さて、問われるべきは、あれこれの思惟という現象性の顕現と〈私〉がそれであると言われる「思惟する事

物」の関係である。デカルトが蜜蠟の分析に至るまでの議論において果たしたのは、思惟という語に正確な意味を与えつつ、〈私〉と思惟という現象性との同時的成立の具体的な内実を与えるということであった。しかしながら、この箇所において、思惟という現象性の顕現と思惟する事物の関係が論じられることはない。

現象性の顕現と事物との関係は未規定のまま放置されることになるのだろうか。蜜蠟の分析の意義の一つは、この関係に光をあてることにある。蜜蠟の分析は、「疑わしくて、識られていなくて、私とは疎遠なもの、と私の気がついている事物」である「物的な事物」の方が、「真であるもの、認識されているもの」である「何か知らぬが私に属する、それでいて想像力の支配の及ばぬところのあのもの」(29)、即ち〈私〉という事物よりも判明に把握されるという、未だ〈私〉がそこから解き放たれていない思いなしのしきたりから解き放たれ、「私の精神よりもいっそう容易に、もしくはいっそう明証的に私によって知得されることのできるものは何もないということを、認識する」(34)ことへと至ることを可能にするものであった。だが、蜜蠟の分析はそのような表立った意義をもつに過ぎないのではない。その点を明らかにすることにしよう。

個別的な一つの物体としての蜜蠟を取り上げた上で、蜜蠟の変化するさまとその変化を越えて「存続する (remanere)」(30)蜜蠟のあり方とを分離し、その「存続する」蜜蠟の認識の可能性の条件を問う。蜜蠟の変化するさまは感覚によって捉えられるが、「存続する」蜜蠟の認識は感覚のみによって捉えられるのではない。「存続する」蜜蠟とは、「何か或る、屈曲しやすく、変化しやすい、延長するもの」(31)だが、それは無数の変化を容れうるものであり、想像力はその無数の変化を通覧することはできないから、したがって、その「存続する」蜜蠟の認識は想像力のみによって可能になるのでもない。蜜蠟の認識は、精神の知得によって可能であるということが明らかにされる。

さて、その精神の知得によって蜜蠟の何が認識されることになったのか、ということをつえ返さねばならない。そこで認識されるのは、「蜜蠟そのもの(cera ipsa)」(30, 27)であるが、それは「何か或る、屈曲しやすく、変化しやすい、延長するもの」であり、しかも無数の変化を容れうるものである。さらに、その蜜蠟とは「私が見、私が触れ、私が想像するところの蜜蠟と同じもの、当初から蜜蠟であると私が思いなしていたのとつまりは同じもの」(31)と言われることになる。ここにおいて、精神の知得によって認識されると言われているのは、個別的な一つの物体、ここでは蜜蠟であるが、その個別的な一つの物体があればこれの変化を受け容れながらも蜜蠟として存続しているということである。ここで明らかにされている事柄を丁寧に取り出すことにしよう。

蜜蠟の分析を巡る研究史の蓄積⁸⁾を踏まえるならば、次の二点に留意しなければならない。第一に、分析の冒頭においては、「同じ蜜蠟(eadem cera)」(30, 19)の存続が探求の対象となっているが、時間の継起を通じての物体の同一性、及び、物体の持続や恒常性そのものが問われているのではない。「同じ蜜蠟」よりもむしろ、「蜜蠟そのもの(cera ipsa)」(30, 27)、「蜜蠟それ自体(ipsamet)」(32, 3)、「物体それ自体(ipsamet corpora)」(34, 1)が分析を通じて問われているのであり、また、物体の現れを変化させることは、蜜蠟の分析を可能にする操作に過ぎず、蜜蠟が蜜蠟として「そこに在り(adesse)」(32, 03 et 32, 04)、「実在する」(33, 7et 33, 8)ことの認識の可能性が問われている。第二に、「蜜蠟そのもの」の實在の認識可能性が問われ、「裸の[……]蜜蠟」(32, 24-26)を考察する場合のことが言われるにしろ、「蜜蠟そのもの」は、そのあらゆる外的形姿、その現れの全てを取り去り、「抽象する」(359)ことによって得られる「裸の実体」(273)のではなく、その現れから「区別」(IX-1, 216)されると共に、現れという偶性によって顕わにされるものである。現れの背後に不可知の何か知らぬものが存するのではなく、「蜜蠟そのもの」はその現れにおいて存在している。

現れにおいて存在するが、現れの背後に不可知な仕方で存在するのではない「物体それ自体」。それはまた、あれこれの現れは変化し継起するのであるから、単なる現れの集合にも還元されない何かである。蜜蠟の分析は、その何かについてそれが何であるかを更に語ることはしないし、現れと「そのもの」との区別やその関係性を解明することもしない。それは殆ど不可避的な仕方で、裸の隠された実体や不可知の基体を想定することへと人を誘うからである。

それでは、「そのもの」や「それ自体」ということで積極的には何が明らかにされているのか。私は、ここにおいて実在性の水準の移行が行われていると考えたい。即ち、(たとえば蜜蠟が)「そこに在り」、「実在する」とは、あれこれの現れの水準においては捉えられないのであって、あれこれの現れとは異なる水準において初めて実在性が捉えられる、ということが明らかにされている。様々な仕方で現れること、これも確かに何らかの仕方で「在る」ことだと言われるかも知れない。だが、そのような仕方で「在る」こととは異なる実在性の水準が事物が「実在する」こととして掴まれたのである。つまり、現れと実在する事物との分節化がここでなされている。事物であることの内実がここで十分に明確化されているわけではないが、現れと実在する事物との分節化という、何かを捉えていくときの最も基本的な枠組みが掴み出されている、ということをも銘記しなければならない。

それに加えてここで重要なのは、個別の物体という対象認識から自己認識への反転が行われている、ということである。その部分のテキストを引用する。

「私自身 (ego ipse) を、はるかにいっそう真実に、はるかにいっそう確実に、というだけではなくて、またはるかにいっそう判明に、かついっそう明証的に、私は認識するのではないか。なぜなら、私が蜜蠟は実在すると、蜜蠟を私が見るということから、判断するのであれば、私自身もまた

実在するということが、私が蜜蠟を見るというまさしくこのことから、はるかにいっそう明証的に導き出されることは確かである、から。」(33)

次のように解釈しよう。何らかの事物の実在を捉えることは、それよりもいっそう明証的に、〈私〉が思惟という現象性の顕現において実在する事物であることの認識を可能にする。ここにおいて、毎回毎回の思惟という現象性の顕現と〈私〉という思惟する事物との同時的存立の事態が、改めて解明されている。あれこれの現れと実在する物体そのものとの関係と類比的に、〈私〉自身(体)は、単に思惟の現象性として在るのではなく、実在するというそのことが、〈私〉自身(体)の在り方として改めて捉えられたのである。まさにこのことが、「第三省察」において、「私は実体である」と述べる際に、私たちがその実体の意味として読み取ることの可能な内容なのだとは私は解釈する。(そして、既に「第二省察」において掘み取られていた事物の捉え方は、実体のそれに尽きず、「持続と数」(45-1)等々についても言えることであり、その捉え方の導出の仕方が改めて「第三省察」において——具体的には、44, 8-10において——確認されるのである。)

さて、ここで「単に現れとして在るのではなく実在する」という事柄の意味をもう少し掘り下げて考察することにしよう。〈私〉が思惟する事物として実在すること、このことが「第二省察」において掘み取られることだとして、その際に、思惟という現象性において顕現することが〈私〉なる事物へと帰属させられたり、或いは、そのようにして顕現することを支える基体として〈私〉という事物が導入されているのではないということ、何としまっておさえておかねばならない。「第一省察」に始まる懷疑を経てだけではなく、その懷疑が継続している「第二省察」においては、顕現する思惟の現象性を越えたところに、それらの現象性が帰属するところの〈私〉やそれらの現象性を支える基体としての〈私〉を、予め事物として措定されることは禁じられている。そうではなく、思惟という仕

方で顕現するその現象性の現れが感受されるということ、そのことのみに
定位しながらも、〈私〉自身（体）はあれこれの様式をとる思惟という現
象性の顕現に尽きるのではなく、実在という存在様式をとるというそのこ
とが「思惟する事物」の内実として捉え返されるのである。

但しその際に、〈私〉を思惟する事物として捉えるという自己知と物体
を蜜蠟として捉える対象認識との間に存する根本的な差異にも注意を集め
ねばならない。対象認識の場合、対象は、感覚的な性質から分離され、か
つ、その想像される姿には留まらない、「蜜蠟そのもの」として実在する
事物として精神の知得によって捉えられ、ということは、その対象が対象
として成立することは、精神としての〈私〉が対象を指定することによ
って可能になるが、〈私〉が思惟する事物として実在するというこ
とは、〈私〉が〈私〉から分離可能なものを分離するという反省の作用を必
要としながらではあるものの、そこにおいて〈私〉から分離しえない、現
象性の顕現という〈私〉の権能によっては主宰できない言わば原初的な事
実を必要とする。このようにして捉えられた〈私〉が思惟する事物である
ということ捉える自己知と対象認識の差異、そして、〈私〉の存在様式
と〈私〉以外の物的な事物の存在様式の存在論的差異とでも言うべきも
のも確認しておかねばならない。〈私〉という、思惟が現象として顕現す
ること自体に定位し、その実在するさまが事物として捉えられる存在者
と、その思惟の相関において捉えられる対象としての物的な事物という
存在者とは、その存在様式において、根本的な差異があるのであり、そ
の両者が同じ存在の意味をもつと言うことは決してできない。これは、
「在ること」の把握が成立する地平が、常に〈私〉に定位することによ
つてのみ獲得される、ということを示す。

他方、以上を確認した上で、現れと実在する事物という実在性の水準の
差異を理解し、〈私〉なり蜜蠟なりを実在する事物として捉えるため
には、精神の知得が必要であり、この点においては、自己知であれ対象認識

であれ違いがない、ということに留意しなければならない。つまり、自己知においても、それが思惟の現象性をただ感受するのではなく、〈私〉自身（体）を實在する事物として捉える際には、精神の働きが必要なのである。

事物が「實在する」という實在性の水準の理解が、「第三省察」における実体概念理解の根底にある。思惟する事物としての〈私〉にも、延長する事物としての石にも、共通に適用可能な實在性の水準の理解、現れとは異なる、事物が「實在する」という水準において「在ること」の意味を捉えるという理解が「第二省察」において既に獲得されていたのであって、だからこそ、「第三省察」はそのような實在性の水準において理解される「在ること」の意味を、「私自身の観念」(44) から借りてこられる実体の概念として指定することが出来たのである⁹⁾。勿論、「第二省察」においては、実体という語も、様態という語も用いられない。それは、「省察」における実体概念の役割が、〈私〉とは異なる事物の〈私〉の外における實在を論証する、という一点に絞られているからである¹⁰⁾。「在ること」の意味を事物の實在として捉えるという探求は、実質的には「第二省察」でなされた。そこで獲得された實在性の水準の理解を、〈私〉の外における何らかの事物の實在の探求へと結び合わせるときに初めて、その理解は実体概念として明示的に導入されるのである。

以上によって、「省察」における最も原初的な実体概念理解の生成の様子を明らかにすることができたと考えたい。この理解が、「絶対的に捉えられた実体の本質そのもの」(V355)としての無限実体概念とどのようにつながるものであるのか、という問いへ収斂する、その後の実体概念の展開については稿を改めることにしたい。

註

- 1) たとえば、所雄章「デカルト的実体の構造」、『哲学雑誌』726号、1955年、を参照。
- 2) Cf. Jean-Luc Marion, « A propos de Suarez et Descartes », in *Revue Internationale de Philosophie* 1/1996, n°195 et Jean-Marie Beyssade, « La théorie cartésienne de la substance », in *Ibid.*
- 3) 以下、デカルトのテキストの引用は、AT新版から行ない、引用箇所は文中の括弧内に表示する。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数（と必要のある場合には行数）を示すが、第七巻からの引用の場合は巻数を省略する。
- 4) たとえば、Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt, 1613 (rep. Hildesheim/New York, Olms, 1980), p. 1098; Scipion Duplex, *La métaphysique*, Rouen, 1640 (texte revu par Roger Ariew, Paris, Fayard, 1992), pp. 122-124. 更に、Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXII, I.
- 5) Respectivement Francisco Suarez, *Ibid.*, XXXII, I, 7 et 6.
- 6) 村上勝三「デカルト形而上学の成立」、勁草書房、1990年、p. 210, pp.210-211.
- 7) 「私自身の観念」という表現は「第二省察」には出てこないが、それによって捉えられるべき事柄が既に掴まれているということが、「私自身を私に表示するもの (=観念) についてはここに何らの困難もありえない」(43-44) という一節に示唆されている、と考えたい。(これは宮崎隆氏によって指摘された事実である。ここに記して感謝したい。) また、「第五答弁」で「蜜蠟の実体」(359) と言われていることにも注意しなければならない。これは、ガッサンディの言い方 (cf.271) を引き取ったものではあるが、そのような言い方が許容されるものであることも事実なのである。
- 8) Cf. Jean-Marie Beyssade, « L'analyse du morceau de cire », in *Sinnlichkeit und Verstand*, Bonn, Bouvier Verlag, 1976; 香川知晶「精神の洞見と「実体」」、『現代デカルト論集 III 日本篇』、勁草書房、1996年、所収; 持田辰郎「「蜜蠟の分析」の諸解釈について」、『名古屋学院大学論集 人文・自然科学篇』第20巻第2号、1984年、所収。
- 9) 「実体、持続、数」(44) 等は、精神と物体とに共通の概念として列挙されるが、持続と数の概念については、その獲得の仕方が「第三省察」において論じられ

ている (cf. 44-45) のに対し、実体に関してはそのような議論がないことは、本稿の解釈を側面から支えるだろう。また、『規則論』における「実在、統一性、持続等」(X419) という共通的な単純本性の列挙の意義を全く無視することはできないと思われる。

- 10) 「[「実体」なる語の使用の全面的な「第二省察」的抑制] (所雄章「[「省察」的用語の一考察——「*praecise*」について—」、上掲『現代デカルト論集Ⅲ』所収) の一つの理由はここにあると考える。

Substance et existence

——Sur la formation du concept de « *substantia* » dans les *Meditationes*——

Izumi SUZUKI

Cet article se propose de saisir le sens fondamentale du concept cartésien de substance à l'état naissant. Pour ce faire, il effectue une analyse textuelle des *Meditationes* en suivant l'ordre des raisons. Il se développe en trois thèses : 1/ Malgré l'intervention tardive du terme même de « *substantia* » dans la *Meditatio III*, la substantialité de la substance a déjà été deux fois implicitement clarifiée par l'étude sur le moi et l'analyse du morceau de cire dans la *Meditatio II*; 2/ Elle consiste en l'existence de la « chose », irréductible à la simple totalité des phénomènes accidentels, mais connue par « une inspection de l'esprit » avec ses déterminations essentielles; 3/ L'ordre argumentatif nécessite l'introduction explicite de la notion de substance pour construire une preuve de l'existence de quelque « chose » hors de moi.

デカルト哲学——問題提起の豊かさと現代性

谷川 多佳子

デカルトは伝統的な哲学を根本的に作り変え、新しく西洋近代の学問の基礎を築いたといわれている。けれども以後の哲学史や科学史をながめていくと、彼の哲学の主要概念や、自然学の諸理論には、さまざまな批判が投げられる。その形而上学が展開される『省察』の半世紀後には、生得観念の否定をともなった批判が体系的かつ強力に展開される(イギリスの側からの経験論...)。その自然学は、もっと早く、しかも検証できるかたちで次々に批判される¹⁾(著名なのはホイヘンス、ニュートン...)。またその医学は発展しなかったし、そのモラルは「暫定的」なままであった、と。フランスにおいてもヴォルテールが次のように揶揄するに至る。コギトとその形而上学については、「精神の物語を書いた ^{ロマン} *raisonneurs* (理屈屋)」、そしてその体系については、「デカルトはその幾何学と総意工夫 *invention* を得意とする才能を『屈折光学』に向け、彼の手によってこれはまったく新しい学問となった。...ところが彼はついにこの案内人 [=幾何学] を見捨て、体系を固執する精神の意のままになってしまった。こうして彼の哲学は、気の利いた一編の小説でしかなくなり、せいぜい学のない連中には本当らしく思える体のものであった...」、と²⁾。

いずれにせよ、デカルトの理論はさまざまな面で批判され、留保をつけられていく。たとえば、マルブランシュは、「われ思う」*Je pense* は、*idée* ではなく *sentiment* だというし、ライプニッツは、「われ思う」*ego cogito* にたいして、*varia a me cogitantur* 「さまざまなものがわれによって思考される」を同等の根源的重要性をもつ真理とすべきであったと反駁する³⁾...。そして20世紀、フッサールは、*ego cogitans* を実体として因果性による推論

の出発点としてしまったことを批判し⁴⁾、フロイト以降の精神分析は「意識」や「主体」についてデカルトと別の見方を対置する。「身体」や「無意識」は主要なテーマとなってくる…。

けれども研究史の側からみると、たとえば身体性や無意識に関しては、狭い意味での理性主義の外部や下部を、ラポルトや若きロデイス＝レヴィスが深く掘り下げる綿密な作業をしているし⁵⁾、精神分析的な「主体」についても、たとえばベサードによる、デカルト的主体という問題設定での緻密な説明がみられるなど⁶⁾、見直しや再検討の作業は絶えずなされている。本日も、平松氏が衝突と光の問題を手がかりに、デカルト自然学の評価に対する再検討の糸口を示したし、鈴木氏は、実体のテーマを追究することにより、デカルト形而上学の内在的な豊饒さをかいま見せた。私としては、全体的な見地、道徳あるいは心身問題から、ということなので、そうした角度からみていきたい。

一般的にデカルトに対しては、近代合理主義の抑圧的体系、科学主義や近代主義の傲岸さと結びつけて論じられることが多々ある。それには理由もあり、デカルト主義が結果としてそのような意味をもつことも否定はできない。だが、デカルト自身の書いた多くの領域にわたるテキスト、つまりデカルト思想そのものとは、ずれがあるように思う。たとえばジャン＝バッティスタ・ヴィーコのデカルト批判をみると、そこでのデカルトが、ときには単純化されたスピノザ主義であったり、当時ひろくヨーロッパで流行していた狭いデカルト主義——トピカよりもクリティカを重んじ、現代的に言えば、理数系の教科のみを重視し、記憶や想像力による学問や教育を切り捨てるというような——であったりする。現代のさまざまなデカルト批判も、重要なものも多いが、図式化された単純なデカルト主義への批判に陥っている場合もあり、注意を要する。デカルトのテキストそのものを読み、その思想体系を見直すならば、ときには硬直した近代主義に深い反省

を呼び起したり、その裏面をかいまみせたりもするし、またその理性にはしなやかささえ感じられる。

デカルトの知的仕事の出発点には、ある謙虚さ、人間理性の有限性への自覚がみられる。若いころのノート『思索私記』には、当時流行の自然魔術への関心や薔薇十字との接触を窺わせる箇所もみられたが、全体的に、後半三分の二以上は (A.T.X,219-248)、かなりまとまった断片群を構成して、数学・応用数学・数学的自然学の特殊問題を論じている⁷⁾。当時の書簡で、「まったく新しい学問」の構想を語るデカルトは、それを「いかなる種類の量であれ、連続量であろうと、分離量であろうと、量のかたちで問われうるあらゆる問題を一般的に、だがそれぞれの本性に従って解くことを可能にする学問」とする (A.M.I,7)。こうして、当時の学問や思想に充たされなかったデカルトは、数学を武器に自然学に適用するという構想もちつつ、新しい哲学とその方法を切り開いて行くのであるが、それとともに、カバラや薔薇十字的学問にふれる際にも、「人間の知力 *ingenium*」の限界と有限性を強調し自覚することによって、天上の力をも支配することをめざすヘルメス=カバラ的な思想とは一線を画していく。こうした出発点をもつデカルトの理性は幾何学をモデルとして、まずは『規則論』で、たとえば「連続した、けっして中断されることのない」推論の連鎖として表され、『方法序説』では、学問の方法の四つの規則とともに「幾何学者の単純で容易な推論の長い連鎖」として示される。そしてコギトを第一の原理として確立されるデカルトの理性⁸⁾ (論拠、理由) の連鎖は、数や物質世界の無限 (無際限) に対しても、神のいわば絶対的な無限に対しても、その有限性が示される。⁹⁾

ある意味で謙虚な、有限の人間理性が打ち建てたデカルトの体系は、さまざまな難点——矛盾、循環、両義性、曖昧さ——を抱え込んでいる。そのひとつとして、心身の結合からモラルにいたる問題をみよう。

デカルトは精神と物質（身体）を、異なる二つの実体として峻別した。精神にはいかなる物質性もなく、物質にはいっさい精神的なものがない。物質の側にある身体は、動物の場合は、精神がないゆえに自動機械とみなされ、人間の身体も同様に機械論によって説明される。人間は精神をもつことで動物と区別される。ここでの精神は靈魂の次元として不死性につながり、これをもたない動物は、たとえ精神的な作用をなすとしても、人間と区別され、死すべき身体のみから成っている。デカルトの説明によれば、精神は、機械としての身体に働きかけ、脳の松果腺において精神と身体が結合している。人間だけに、二つの異質な実体である精神と身体の結合、心身結合の問題が生じる。「身体と思惟を合わせ持つのは、ひとりの人間」であると、デカルトはエリザベトに宛て書いている（A.T.III, 694）。この問題はデカルト以降の近世哲学史のなかで、スピノザ、マルブランシュ、ライプニッツらにとつて論理的難点とされ、これに解決を与えていくことが哲学者たちの大きな課題となり、今日にいたるまで心身二元論として哲学の最重要な問題のひとつとして残っている。

【省察】第六部では、心身の実在的区別に続いて、「それにもかかわらず精神は身体と密接に結ばれており、それといわば一体をなしていることが示される...」（A.T.VII,11）とあり、「水夫が船に乗っているように、わたしは自分の身体のなかに宿っているが、それだけでなくさらに、わたしが身体ときわめて緊密に結ばれ、いわば混合しているので、わたしはわたしの身体とある一つの一体のようになっている。...そのことを自然がわたしに教える」と述べられる（A.T.VII,81; IX-1,64）。「いわば」一体をなす、一つの一体の「ように」、というのである。

デカルト自身は、この問題を理性(知性)だけで解決することを警戒して、経験にゆだねていくようすがみられる。エリザベトに宛てた1643年5月と6月の二通の手紙でそれが強調されている。「精神と身体の結合に属することがらは知性だけでは...不鮮明にしか知られません。...ただ生活と日常の

交わりを通じ、そして思索や構想力を要するものの研究を差し控えて、はじめて理解できるようになるのです」(A.T.III,692)。ある人達は精神と身体を「一つのもののみなしている」、そのような人達は「決して哲学することのない」人達だ。「二つのもののあいだの結合を考えることは、両者をただ一つのものとして考えること」だから(A.T.III,692)。ここでは、精神と身体の結合は、理性的な哲学領域で考えるものでないとされ、そこから問題は理論ではなくて経験の領域にゆだねられることになる。デカルトはエリザベト宛の手紙で、形而上学的な厳密さによって、精神と身体(物質)の二つの実体が区別されることを説き(A.T.III,695)、両者の結合が哲学的にみとめられていないことを確認している。結局デカルト自身が認めている確かなことは、心身結合が論理的には矛盾したものであり、「知性」だけでは理解できないということである。その同じ手紙で、「精神と身体の区別とその結合を、人間の知性がきわめて判明に、かつ一時に把握できるとは思われない。そのためには両者を一つのものとしてとらえねばならず、それは矛盾なのです」と述べている(A.T.III,693)。

物質性がなく拡がりをもたない精神が、拡がりをもつ物質である身体と、どのようにして結合できるのか。そこから両者はどのように現実的に相互作用をおこなうことができるのか。デカルトは自然学的アプローチを試みる。たとえば「重さ」が、物体間の接触なしに作用が行われる例として示され、説明が試みられるが、これも「経験」がわれわれにみとめさせるものであり、しかも「重さ」——「物体と実在的に異なることのない」——とのアナロジーが誤りかもしれない、ということになってしまう(A.T.III,667)。また、脳のなかの松果腺に心身結合の場を位置づけようとした努力は有名である。しかし、デカルトは、精神は分割不可能、物質は分割可能だと言っているのであり、「どんなに小さな物質でもその半分を考えることはできるが、いかなる精神についてもその半分を考えることは

できない。...両者の本性は、たんに異なっているばかりでなく、対立さえしている」(A.T.IX-2,10)。このようにまったく異質なものである精神と物質が、松果腺という一点で重ね合わされることは論理的には不可能であろう。結局デカルトにとっては、自然学においても、形而上学においても同様、心身結合を説明する道は原理上閉ざされている。しかしそれにもかかわらず、上述のように、たとえば重さのアナロジーや松果腺への位置づけを用いるなど、説明への努力をつづけたのはなぜだろうか。

『哲学原理』仏訳者への手紙で、デカルトが哲学全体を一本の木にたとえ、根を形而上学、幹を自然学、枝を医学・機械学・道徳としたことはよく知られている。「道徳(モラル)」は、他の諸学を前提した「知恵」の最終段階である。晩年の『情念論』でもみられるように、身体の影響による精神の情念(受動)を、精神とりわけ理性的意志によって統御することがめざされる。理性的認識にもとづく、いわば理性的意志の能動性によって、受動的な情念をふくめ身体を支配し統御しうようになる「徳」を頂点とする「知恵」が、究極的に「哲学」の意味するところでもあった。このような「モラル」の探求はデカルトの終生の課題だったのであり、それがデカルトに、理論的にはなお解決を見いだすことのできない心身結合の説明を最後まで続けさせたのではなかったろうか。

デカルトはエリザベト宛の手紙で、心身結合が「原初的な概念」notions primitives のひとつだという。原初的な概念は、「それ自身によってのみ、理解されうる」(A.T.III,665)。心身結合は心(精神)にも身(物質)にも還元できない第三の原初的な概念である。他の原初的な概念である「思考」(→形而上学)と「拡がり」(→自然学)によって説明されるものではない、ここでいう「心身結合」(→感覚)の「それ自身による理解」とは、いかなるものなのか。

それは、超感覚的な知性をもつ天使の場合を借りて、否定的な表現で次のように述べられる。「もし天使が人間の身体に宿ったとしたならば、われ

われのように感覚しないで、ただ身体にひき起こされた運動を認識するにとどまるだろう」(レギウス宛, 1642年6月、A.T.III,493)。肯定的に表現すれば、「心身結合に属する事柄は… 感覚によって最も明瞭に知られる」(エリザベト宛, 1643年月28日、Ibid.691-692)。

超感覚的な純粋な精神である天使とは異なって、感覚を生じさせる心身結合の主体である人間はその特殊な在り方ゆえに、感覚によって生きる人間固有の生き方を生きるということになる。こうした感覚によって「人間の保存」*hominis conservatio* を生きるという意味で、心身結合体としての人間は、理論的にはいわば「実体」としか言いようのない、「ひとつの全体をなしている」ということになるのだろうか (A.T.VII,82)。

デカルトは、形而上学的に「考え過ぎ」のエリザベトにあて次のように書いている。「想像力を要する思考には、一日のうちのごく僅かの時間… 知性だけを要する思考には、1年のうちのごく僅かな時間… それ以外のすべては、感覚をゆるめ精神を休めることに当てるのです」(1643年6月28日、Loc.cit.692)。ここで「想像力を要する思考」とは数学や自然学、「理性だけを要する思考」とは形而上学のことであるが、それらに僅かな日数と時間しか当てなかったことをデカルトは、「研究のうえで常に従ってきた主たる規則」であり、「なにかの知識を得るために最も多く用いたと思われる規則」だという。日々の生活は心身結合の<自然>¹⁰⁾によって教えられ営まれるのが常であり、その心身結合は形而上学的な「思索や想像力を要する事物の勉強をさしひかえて初めて理解できるもの」なのである。「実に知性は、想像力や感覚の領分にまで口をだしてもあまりうまくいくものではない」のである。生涯の大半の時間は「知性を想像力や感覚とともに働かせることのできる概念に用いること、これが最上の途」というわけだ。

デカルトが生活において重んじたのは、感覚や想像とともに知性をはたらかせることだったのであり、その知見にもとづいて意志が生活をよりよく導いていくことであった。「規則論」で、学問相互の連結を強調し、理性

の自然的光を増すことの必要性を説くとき、デカルトは、それが、「学校のあれやこれやの難問」をとくためではなく、「生活の一々の場面で理性が意志に何を選ぶべきかを示すようにするため」なのだという（『規則論』I）。こうした態度は初期の『規則論』以来、持続的にデカルトのうちにみられるのではないか。『哲学原理』序文でもデカルトは「哲学」とは「知恵（Sagesse）の探求」だといい、そこでの「知恵」とは、たんなる「思慮分別（prudence）」ではなく、「あらゆる事物についての完全な知識」で、「人間の知り得る一切の事物の根拠を引き出せるような」「第一原因」から「演繹」されるべき知識である。そのような知識は、形而上学を根、自然学を幹、枝は医学・機械学・モラルとなる一本の木にたとえられる哲学全体の広大な構想であり、それは「健康の維持」や「技術の発明」「生存の行い」のためのものであった。心身結合に関しても、その理論的認識にもとづく意志によって、より「よく生きる」ものとするのが可能でもあり、必要でもあったのだ。デカルトの仕事は、数学・物理・天文学・音楽から解剖学・生理学・医学等々広い領域にわたるものであり、デカルトの知的活動は、すべて「想像や感覚とともに」理性を働かせる日々の仕事であったのだろう。

他の多くの領域と同様、たしかに心身問題においてもデカルトの論理には難点があり、理論的な問題解決能力には限界がある。けれどもデカルト哲学の偉大さは、そうした個々の問題解決能力よりも、問題提起の広さと深さにおいて測られるのではないだろうか。その射程距離は、現代にまで及び、心身の問題に関しても、さまざまな流派の哲学者がアプローチを試みている。例をあげておこう。

たとえばメルロ＝ポンティ。かれがデカルトの生理学・心理学の具体的な細部の多くの点に異論をとなえているのは事実である。『情念論』12の刺激反応の説明のための神経の「糸」の存在は否定され、「神経内部の複雑

な交互作用」にかえられている。知覚の説明にあたって「知覚対象」の何らかの生理学的表現（「脳髓刻印」）を脳髓のなかにおく必要に迫られるのは、實在論的態度一般に内属するものとして斥けられる。「職人とその道具」という心身関係のデカルト的比喩（『省察』第五答弁）も、「船と水夫」の比喩と同様の外的関係をあらわすものとして斥けられる¹¹⁾。たしかにデカルトの『人間論』『屈折光学』をはじめ『情念論』においても、機械としての自然界のなかの一機械としての身体の内部に「精神の座」を設けて、そこに精神を入れ込むような説明がみられる。ところがメルロ＝ポンティによれば、「これは明らかにデカルト哲学の本筋ではない」¹²⁾。身体の機能としての視覚や触覚を生理心理学的に分析することではなく、デカルト自身のことばで言い表すならば、「見たり触れたりしているという思考だけ」（『省察』第五答弁）を分析することにこそ、デカルトの根本的な独創性がある。「身体器官を介して起こる視覚や触覚ではなく、われわれが毎晩夢のなかで経験するように、そのような器官を必要としない〈見たり触れたりしているという思考〉」である。ここにおいて身体は、もはや外界物の作用を知覚の結果につなぐ仲介者ではなく、「明白な経験としてわれわれに呈示されるとおりの、疑いないもの」ということになる。メルロ＝ポンティは、このように、「外からの説明」ではない「人間経験の記述」に立ち帰ったデカルトの試みを評価し、そこに成り立つ「知覚の内部構造の探求と知覚の意味の解明」を受け継ごうとしている。

デカルトの有名な蜜蠟の例は、素朴な意識が味や香りや色などの一時の見かけを越えて確固とした蜜蠟という存在の確信にいたる、もろもろのモチーフを与え「内面から支えているもの」、すなわち「知覚の内的構造」と「意味」の顕在化であったはずだ。それなのにデカルトはそれを、物体の「真理認識」、物体の「本質」の「知的理解」の例にしてしまった。「知覚の内的構造」と「意味の領域」を開示すべきであった道によって、物の「知的構造」を求めてしまった、というのである¹³⁾。これは先ほどみたエリザ

ベト宛ての手紙で、デカルトが、『省察』においては精神を物体との実在的区別に重点をおいたゆえに心身結合に十分言及しえなかった、と述べていることにも対応するのではないか。

『情念論』においても、精神は、その精神がそれへと向かい、その精神が外界の実在的拡がりのなかにある出来事を「表す」ような表象対象が、現にそこにあると思うようにさせられる、そしてそのような実在的对象が現にあるように精神に思わせるのは、メルロー＝ポンティによれば、身体の中かの出来事による、と説明される¹⁴⁾。この媒介に要される身体は、おそらくはデカルトが『省察』六で、「ある特権によって私が自分のものと名付けたこの身体…」であり (A.T. VII,76; IX-2, 60)、メルロー＝ポンティはある意味でこの「私の…この身体」を、「真理の認識」に対する「現実の体験」の主体として基軸にすえていく。メルロー＝ポンティがデカルトから離れるに際して、そのような「私のもの」としての、私の身体の経験が——今見て来たように——、デカルトによっては精神との混合として説明されただけでなく、精神と身体のいずれからも、その両方からも把握できない、「それ自身からしか理解されえない」原初的な概念として捉えられていたこと、さらに「生活の次元」に属するものとして捉えられていたことを、忘れてはならないように思う。

デカルトの自然学的アプローチとの関連ではたとえば、ポパーが生理学者エックルズと組んで著した次の著作が想起される。The self and its brain, an argument for interactionism (1977)¹⁵⁾ はある意味で、デカルトの提起した問題を現代の科学と哲学の言語で再び定式化することを試みたともいえ、ジャック・ブーヴレスの解説によれば、現代の行動主義や唯物論の潮流に抗して、デカルトの立場を復権しようとしている¹⁶⁾。二人の理論は二元論的であり、相互作用的である——まず相互作用的な理論であり、その結果として二元論となる。ポパーは、精神と身体の間を、水夫とその船をモ

デルとして表象することと「多くの点で卓越し適合している」という。脳は、精神をもつ自我を「所有者としている」のであり、その逆ではない。精神をもつ自我は、コンピューターである脳への能動的なプログラマーである。ポパーによれば、物質や生命、生体の物的世界は「世界1」、精神・意識・自我の心的な状態と過程は「世界2」、人間の科学や文化、思想的所産は「世界3」とよばれる。この三つの世界の相互作用が進化論的に考えられ、「世界1」の進化が「世界2」を、「世界2」が「世界3」を生み、その際、人間の精神がとりわけ言語を生み出したことによって脳と精神が現在のように作り上げられていったとされる。

この土台の上にエックルズの神経生理学の仮説が展開される。問題設定の基本図式はデカルト的である。精神と身体、心的状態と物理的状態の相互関係が考察され、精神と脳、種々の意識と脳の特長部分（「優位半球」の特長部分）との相互関係が説明される。「自己の意識をもつ自我は、独立した存在entity」であり、それは「連絡脳」に生じる諸活動を、制御し、選択し、解釈する力をもつのである。

モラル（道徳）の問題、実際に生きることの問題は、終始デカルトの課題であったのは先に見たが、『方法序説』第三部で約束したかにみえる未来の決定的モラルについて、結局その後の進展がなかったのは承知のとおりである。一連ののエリザベト宛ての手紙でも、決定的道徳は見いだされず、最晩年の手紙でも、セネカの『至福の生について』を語る際、自分がかって『方法序説』で設定した「三つの規則」で十分だと言っている（1645.8.4,A.T.IV,265）。そこでは「理性」による選択や判断の観点を導入しているが、それは先ほど見た『規則論』以来持続してみられるデカルトの一貫した姿勢にもつながっている。

この『方法序説』のテキストを新たな眼で見直す向きもみられる。まずこの第三部の主題 *une morale par provision* を、従来のように「暫定的道徳」

「仮の道德」とするのではなく、「備えのための道德」と解釈する見方である¹⁷⁾。その場合、第一の格率「私の国の法と慣行に服従し…」は、外国特にオランダで生きるデカルトが、「私の国」つまりフランスの法と慣行を尊重する意味となり、デカルトがそれをフランス語で述べていることが注目される。第二の格率、「疑わしい意見でも、一度決めたら、確かなものであるのと同じように断固としてそれに従う」では、それに続いて森の中で迷った旅人の例が示される。これは、懷疑を生活次元に適用しないと言い続けたデカルトの、幾重にも屈折した観点をあらわし、デカルト自身とその時代の弱さ・悲しさが示されていると解釈される¹⁸⁾。なお、この第二の格率の森で道に迷った人間の例は、コルネイユなど同時代のバロック演劇にもみられ、森のなかで迷って道や光のみえない人間の苦悩や絶望が描かれる¹⁹⁾。

身体と情念の問題について『情念論』に触れておく。この作品は、それまでの主要テキストとかなり異なった特徴がみられる²⁰⁾——たとえば経験や観察や分類の重視など。最近、詳細な注釈書も出て、多方面からの検討が進んでいるが、シャルル・ル・ブランが『情念論』にもとづいて描いたデッサンについて少し付け加えておこう。デッサンや図像によって人間の情念の諸特徴をイメージで表した仕事は、16世紀末から17世紀初頭にかけて多く見られるが、アレゴリカルな面をもつそれらの仕事と異なって、ル・ブランのデッサンは、デカルトが「自然学者として」——雄弁家としてもなく、道德哲学者としてでもなく——情念を扱った方向を受け継いでいる。デカルト自身、情念に伴う「外的シーニュ」について説明しているが（『情念論』112-135）、ル・ブランは情念の表出 expression を、「魂（精神）の運動をしるしづけるものであり、情念の出来事に見えるものにするもの」だと言う²¹⁾。デカルトの分類をもとに、それぞれの情念がどのように目の動きや顔の表情、身体の動きに現れるかを、王立アカデミーの講演（1668）で具体的かつ綿密に語り、そして実際のデッサンを残している。デカルト

が『情念論』で示レル・ブランが素描した、こうした情念の現実形態としての外的シーニュの、構造や動きは、それ以降、演劇やオペラなどの身体や表情の動きにも少なからずの影響を与え、その具体的有り様が少しずつ明らかになっている²⁾。他方ユベール・ダミッシュは、これを *L'alphabet des masques* と言い表して、こうした「外的シーニュ」の芸術的・演劇的表象を特徴づけ、ラヴァターらの観相学 *physionomie* への影響も指摘される²⁾。

時間の制約もあり、多くを述べることはできなかったが、デカルトが私たちに残したものの大きさや豊かさは、なおこれに尽きるものではない。

注

- 1) たとえば次の論文に、科学史や哲学史でのデカルトの誤りやそれについての諸文献がふれられている。A. Joly, *La linguistique cartésienne : une erreur mémorable, La grammaire générale, des Modistes aux Idéologues*, Pub.Univ. de Lille III, 1977
- 2) Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Pléiade, 1961, p.57. 『哲学書簡』中川信訳、中央公論社、世界の名著 29, p.144
- 3) *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, I, 7, Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt. t. IV, 357
- 4) Husserl, *Cartesianische Meditationen...*, Felix Meiner Verlag, 1977, p.26
- 5) Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1945 ; Geneviève Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient chez Descartes et le cartésianisme*, 1950
- 6) Jean-Marie Beyssade, *Une journée dans la quête du sujet cartésien*, *Littoral*, n. 25, 1988
- 7) 記憶術に関する一断片が例外であるが、これも数学的学問との対比において述べられている。
- 8) デカルトの「理性」*raison*, ほぼ同義に用いられている「知性」*entendement*, 「良識」*bon sens*, 「自然の光」*lumière naturelle* については、拙著『デカルト研究—理性の境界と周縁』岩波書店, 1995, pp.249-262 参照のこと。
- 9) 前掲拙著、p.82sq. 参照。
- 10) 前掲書、p.157-164 参照
- 11) Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., 1942, p.30, pp.284-

285,p.310

- 12) *Ibid.* p.210
- 13) *Ibid.* chap.4
- 14) *Ibid.* p.212
- 15) Karl Popper & John C. Eccles, *The self and its brain, an argument for interactionism*, Spring International, 1977
- 16) Jacques Bouveresse, Le retour de Descartes, *Le Monde*, 26 août 1978
- 17) 小泉義之「兵士デカルト」勁草書房, 1995, p.30sq.
- 18) *Ibid.*
- 19) 藤井康生「フランス・バロック演劇研究」平凡社, 1995, p.105sq.
- 20) 拙論「デカルトの『情念論』について」『筑波哲学』2, 1990
- 21) Conférence tenue en l'Académie royale de peinture et sculpture par Charles Le Brun, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n. 21, 1980, pp.94-122
- 22) Jocelyne Chaptal, Les passions de l'âme, leurs représentations musicales et picturales, *Revue Musique de Nice*, déc.1991 ; Michel Verscaeve, *L'acte du chanteur aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris-Sorbonne, 1987
- 23) Hubert Damisch, L'alphabet des masques, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n. 21, 1980

Les problèmes posés par Descartes et leur actualité

Takako TANIGAWA

Descartes a fait révolution et promis une science hors de doute. Et pourtant, cette science se trompe, ou au moins reste incertaine. Sa métaphysique s'écroule (au moins historiquement), un demi siècle après avoir été exposée dans les *Méditations*, avec la négation des idées innées. Sa Physique s'écroule plus vite encore sous les critiques d'un Huygens et d'un Newton. Sa médecine ne progresse pas. Sa morale reste provisoire. Dans le détail, bien de ses arguments soulèvent des réserves: le doute méthodique n'est qu'une affectation rhétorique; le «Je pense» n'est pas une idée, mais un sentiment, peut-être même seulement une habitude

grammaticale, et il ne faut pas faire de l' *Ego cogitans* une substance...etc.etc.

Qu'y a-t-il de plus étonnant qu'un système dont beaucoup de vérités ont été contestées et dont la vérité demeure, ou semble demeurer, incontestable? Essayons d'éclairer cet étonnement qui est à l'origine de notre intérêt à Descartes.

倫理的言語について

合田正人

「最も分別のある人たちの意見が本当は如何なるものであるかを知るには、彼らが口で言うことよりも、むしろ彼らが行っていることに注目すべきだと思われた」——デカルトの暫定的道徳第一の格率。一方では『ゴルギアス』や『幸福な人生について』といった書物を、他方では、アウグスチヌスが述べたように、『マタイによる福音』や『テトスへの手紙』、いや『詩篇』をも遙かな典拠としたこの叡智は、巧言令色スクナシ仁、不言実行といった言葉と共に、私の生活の形式にも確実に刻まれている。『道徳と宗教の二源泉』のなかで、ベルクソンはこの叡智を幾度も反復して「多弁人」を糾弾しているが、他人の籠絡を企てる修辭と能弁を斥けつつ、「重要なのは信(foi)ではなく、『行い』(faire)である」(HN, p.192)と明言する限りでは、レヴィナスもまた第一の格率に従っている。

が、レヴィナスはまた、倫理とは「倫理的言語」(langage éthique)に他ならないという立場を打ち出して、倫理と façon de parler との逆説的連関を強調すると共に、「誇張法」など修辭学の用語で自らの方法を形容し、セリーヌの文体にも比すべき破格の統辭法を實踐して『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』(以下、「存在するとは別の仕方」と略記)を綴った思想家でもあった。「道徳と言語は個人的ではあるが普遍的な知である」という『バンセ』の断章が、「倫理的出来事は言葉の出来事となる」という『聖ジュネ』の言葉が連想される。『全体性と無限』以降、顕著となった構えではある。ただ、「作品」として疎外されざるをえない「行為」(action)とも「労働」(travail)とも異質な言語的表出と倫理との絆はすでに、『全体性と無限』でも確立されていた。

二重の要請がここにはある。「倫理的言語」なるものがデカルトの第一の格率に抵触しないためには、それは「ある種の言語の還元のごときもの」(DQVI, p.141)でなければならない。逆に、「行い」が「倫理的言語」のあり方に抵触しないためには、「行い」は「行為」と「作品」の連関に組み込まれざるものでなければならない。こうして、倫理という「行い」と「倫理的言語」は、言語と行為の観念双方の改鑄を要請する、そのような「言語行為」と化するのだが、レヴィナスはそれを、「日常言語」(langage quotidien)という措辞で表現している。例えば「こんにちは」。「「こんにちは」は祝福であり、何か自分にできることがあればやりますよ、と他人に伝えることではなからうか。(…)他人を気遣う者のこの表現が言論の爾余のことがらすべてを支えているのだ。」(EL, p.92) 長田弘の云うように、このような発言がレヴィナスの魅力と恐さを成しているのは疑いない。「私がいよいよ人間であることができない時に、どうしてよい哲学者であることができよう」、と語ったとされる者の場合と同様に。

「日常言語」(Umgangssprache)、「行為」(Handeln)、「生活の形式」(Lebensform)……、「意味についての覚書」と題されたレヴィナスの1979年の論考には、「ウイトゲンシュタインによると、問いは答えが可能であるようなところでしか可能ではない」(DQVI, p.249)、とある。レヴィナスが踏まえているのは、『論理哲学論考』(以下、『論考』と略記) 6.5もしくは6.51の命題で、それを批判しつつ、レヴィナスは、答えの欠如ならざる問いの観念を提起しようとしているのだが、私の知る限り、これはただ一度の、最初で最後の言及である。レヴィナスがいつ、どの程度ウイトゲンシュタインを読んだのかは分からない。思い返せば、『論考』の仏訳の出版は『全体性と無限』と同じ1961年、あるいはレヴィナスはこの仏訳に眼を通しただけなのかもしれない。

いずれにせよ、微かな接触到すぎなかったのだが、レヴィナスにおける倫理学ないし「倫理的言語」にとって極めて重大な意義をもつ接触だった

のではなからうか。『倫理学講演』（以下、『講演』と略記）だけではなく、『論考』も『哲学探究』（以下、『探究』と略記）も、レヴィナスの思想に孕まれた根本的諸問題を明るみに出す考察であるように思えるからだが、レヴィナスの『存在するとは別の仕方』にも、ウイトゲンシュタインを暗に意識したともとれる叙述が、レヴィナス自身の意図を超えて、ウイトゲンシュタインの考察と関係づけられるべき叙述が散見される。

まずは「懐疑論」。『論考』6・51は「懐疑論は反駁不能(unwiderleglich)なのではない。というよりも、(…)懐疑論は紛れもなく無意味である」という言葉で始まっている。後年のウイトゲンシュタインは、懐疑と確実性が如何に言語ゲームのなかに参入するのかを考察することになるのだが、今、レヴィナスの処女論考に眼を移すと、そこでは、「イデー」の論旨に即しつつ、まさに懐疑論を超克するものとして現象学が捉えられている。「事態」(Sachverhalt)の命題的構造をめぐる同論での考察は実は、このフッサール論と、〈語られたこと〉(le Dit)をめぐる『存在するとは別の仕方』の叙述とを連結する橋架であったのだが、こと懐疑論に対する応接となると、橋架はむしろ奈落と化す。

「意味とある」、「懐疑論と理性」と題された『存在するとは別の仕方』第五章の最後の二つの節を見てみよう。〈ある〉からの脱出路を模索し続けてきたレヴィナスはそこで、「〈ある〉の影は没利害(désintéressement)にとつての試練そのものとして不可欠である」(EI, p.51)という観点から、「他者性の全重量」であると共に「無意味」であるような〈ある〉の永劫回帰を描き、「意味と無意味の両義性」「無意味による意味の凌駕」、更には、〈ある〉の無意味が意味する(signifier)ことを語っている。意味と無意味との境界線——「消去不能ではあるが理念よりも細き境界線」(AE, p.194)——が問われているのだが、基礎づけ不能な「意味と無意味との区別」という『哲学文法』八二節の指摘を、あるいはまた、「無意味による意味賦与」というドゥルーズ『意味の論理学』の立論をここで思い起こす

こともできるだろう。ドゥルーズ自身、フッサールにおけるノエマ的意味の理論を分析しながら「意味賦与」の観念を独自に改変したのだったし、「ワイトゲイシュタインとその弟子たちが使用によって意味を定義したのは正しい」(*Logique du sens*, Minuit, 1969, p.171)という言葉が同書に挿入されているのを思えば、無根拠な連想ではあるまい。

〈ある〉と同様に反復回帰するもの、それが懐疑論である。レヴィナスが懐疑論というノマドに眼を留めた背景としては、「みずからを完遂する懐疑論」という『精神現象学』の言葉をめぐって、「スケプシスは存在者の存在を見守りつつ追跡する」(5, S.152)と述べ、それを更に、現象する知の「叙述」(*Darstellung*)と連動したハイデガーのヘーゲル論を挙げうる。*vigilance*というレヴィナスの措辞など、ハイデガーのいう *Besehen, Zusehen* の訳語であろう。もうひとつ、ピュロンら懐疑論者に対するデカルトの反駁をつけ加えることができるかもしれない。デカルトによると、いかに不確かな命題からも十分に確かな結論——たとえそれが「何も確かなものはそこにはない」という結論であれ——を抜き出すことができる。ワイトゲンシュタインとも無縁ならざる見地である。

懐疑論に関する『論考』の言葉を故意に変形したのだろうか、レヴィナスは、「反駁可能」(*réfutable*)という語を強調している。「懐疑論は反駁可能である。だが、懐疑論は回帰する亡霊である」(*AE*, p.213)、と。「懐疑論から懐疑論の反駁へ、懐疑論の反駁から懐疑論へ」という交替。「存在するとは別の仕方です」と存在、慈愛と正義、隔時性と共時性、唯一なる主体と公共的的市民等々、様々に変奏される交替であるが、懐疑論は、そうしたイロニー的交替の核心に、〈語ること〉(*le Dire*)と〈語られたこと〉との交替、その両義語法 (*amphibologie*) が位置していることを告げるものでもある。〈語ること〉はその都度すでに〈語られたこと〉であるから、〈語られたこと〉を不断に撤回しなければならない。「一者」をめぐる『バルメニデス』での言明に着想を得たこのような〈語り直し〉(*Dédire*)が

懷疑論、即「懷疑論的言説」なのである。

レヴィナスは一貫して「存在するとは別の仕方」をカント的な「超越論的統覚の統一性」の炸裂として呈示している。鍵を握るのは、感性と悟性、物と言葉との「知られざる共通の根」としての「構想力」であろうが (Vgl., KPM, S.132)、ここで問われているのが、直観の多様な対象とカテゴリー (述語) との関係であるとする、超越論的統覚は命題論でもある。加えて、『存在と時間』第七節で指摘された、アポファンシス [命題] と現象との結びつきを勘案するなら、懷疑論的言説とは超越論的統覚—述定命題—現象の三幅対を破壊しようとする試みであることになろう。

「命題は、それが語るところのものを示す」(Der Satz zeigt was er sagt)、と『論考』4・461にある。が、「示す」という動詞は、「語りえないもの」(Unaussprechliches) は「己を示す」(sich zeigen) という同書6・522の言葉でも用いられている。「語られうるものはすべて命題によってのみ語られうる」が、命題はこの事態そのものを語ることはできない。レヴィナスの用語を使うなら、それは現象ならざる謎としていわば啓示されるのであって、実は、レヴィナスもまた、述定命題には吸収されざるもの——そのようなものは存在しない——を、「語りえないもの」(indicible)、「言表の不可能性」(impossibilité de l'énoncé) といった、ワイトゲンシュタイン的な措辞で表現しているのだ。

「倫理と美学は一体である」という『論考』6.421の言葉に対してと同様、「倫理は超越論的 (transzendental) である」という同じ項の定義に対しても、レヴィナスは、「倫理は超越的 (transcendant) である」、もしくは「倫理は超越である」と反論するかもしれない。そこには、内在—超越論的—超越的というカント的三つ組、ひとことでいえば「限界」(Grenze, Schranke) に対する二人の思想家の応対のずれが反映されていると考えられる。独我論的自我の内面性が『全体性と無限』の重要な主題であったことを考えても、ことはそれほど単純ではないのだが、一方が外的限界の彼方

に越境しようとしているのに対して、他方は「内側から」(von innen)「限界づける」ことを目指している。限界画定は限界の外部を生む。ただし、「超越論的」という措辞が暗示しているように、『論考』の書かれざる主要部分たるこの内的限界の外部は、私の推測では、内的限界と外的限界の間、限界線そのものという不可思議な境位を指している。

こうした重大なずれを孕んでいるとはいえ、レヴィナスはおそらく、「倫理の命題(Satz)は存在しない」「倫理が語られることなきものであるのは明らかである」という『論考』の言葉に同意しえたであろう。この点を考えるに先立って、ひとつ重要な論点を加えておく。レヴィナスにとっては、倫理という「語りえないもの」は〈ある〉のざわめきによって絶えず擾乱されるものでもあったのだが、ラッセルに宛てた1914年1月の書簡で、ウイトゲンシュタインも、〈ある〉のざわめきを語っているのである。「やっところこ二日、亡霊たちのざわめき(Geräusch der Gespenster)をとおして理性の声が聞こえるようになりました。」(L, p.46) かかる分裂病的聴覚の共有に言及することなく、二人の思想家の近さと遠さを論じることは決してできない、と私は思う。いや、レヴィナス自身、それをエリアに囁きかける静かな声に比しているのだから、「静寂の鐘の音」(Geläute der Stille)を聞く者の鼓膜をここに並べなければなるまい。

レヴィナスにとっても、倫理は語りえないものであった。が、レヴィナスは沈黙を課すことなく、むしろ逆に、「語りえないもの、存在とは他なるものを裏切りつつ翻訳する言語の誤用(abus du langage)」(AE, p.10)の必要性を指摘する。「言語の誤用」、それは『論考』以来、ウイトゲンシュタインがくり返し語っている事態でもあって、実際、『講演』では「すべての倫理的・宗教的表現には一貫して、われわれの言語のある種の誤用(misuse)がある」(PO, p.42)と云われている。『全体性と無限』以降の「倫理的言語」の探究はある意味では、語りえないものを語る「倫理的言語」が不可避免的に「言語の誤用」でもあることの自覚の過程であったのだが、

ウイトゲンシュタインなら「形而上学的な事柄を語りつつ、君は無意味な記号 (Zeichen) を命題のなかで使用している」(強調引用者)と表現するであろう事態を顧みながら、そのうえでレヴィナスは、「語りえないものに対する不謹慎がたぶん哲学の課題そのものである」(AE, p.8)と語るに至る。それも、ヘルダーリンのいう無意味な「記号・徴し」(Zeichen)を、〈語ること〉の同義語としての *signe* たらしめつつ、である。

「不謹慎」と訳した *indiscrétion* という語は秘密や謎の漏洩をも含意する語で、先に啓示に譬えた「己を示すこと」、更には、「哲学は、語りうるものを明晰に描く (*darstellen*) ことによって、語りえぬものを意味する・表す (*bedeuten*) に至る」という『論考』4.115の言葉をここに重ねることもできるだろうが、「不謹慎」は、「言語の誤用」を通じて「絶対的価値」「絶対的善」を表現しようとする、「人間の精神の傾向を記した記録 (*document*)」にウイトゲンシュタインが払う「敬意」の諸語に対応している。〈語ること〉は「言語の誤用」をまぬかれえないが、しかし、それを不断に回避しようとする。冒頭、「こんにちは」を例に挙げたが、そもそも、〈語ること〉とはいかなる言語なのだろうか。

「固有なもの」(*propre*)を贈与して、彼方 (*au-delà*) に向かうという意味では、それは隠喩 (*méta-phore*) である。「無起源性」(*an-archie*) というレヴィナスの鍵語を想起しつつ、そこに、「宗教的比喩 (*Gleichnis*) は深淵の縁 (*Rand des Abgrundes*) を歩んでいる」(8, S.490) という『雑想』の言葉を添えることで、彼方と縁のずれが再確認されるだろうが、レヴィナスは、そうした隠喩を「語も命題もない言語」(*EDE*, p.228)、「文も語もないコミュニケーション」(*EDE*, p.229)と表現してもいる。レリス論やツェラン論にいう叫喚、呼気と吸気、手を、身を差し出して近づくこと。「徴し・合図」を贈ること。マルブランシュのいう「魂の純粋な折り」。この恐れと戦きはまた、「殺さないで」と翻訳される顔の発語への、これまた「はい」と翻訳される応答でもある。

それにしてもなぜ、このような言語を想定しなければならないのか。その点を考えるに先立って、二つの点を指摘しておく。第一は、〈語ること〉が「われここに」の「動揺」と「神という語」の「逸脱」(délire)へと翻訳される限りでは、レヴィナスの宗教的言語論は、所謂デカルト的循環のみならず、個物と至高者の言表不能性という伝統的な図式を些かも崩してはいない、ということ。第二は、それにもかかわらず、否、だからこそ、「およそ倫理や宗教について書きあるいは語ろうとするすべての人達の傾向は、言語の限界に逆らって進む(run against the boundaries of language)ことである」(PO₂,p.44)という「講演」の言葉をそのまま、「語も命題もない言語」へのレヴィナスの指向に適用しうる、ということ。

しかし、もしそうだとすると、奇妙なねじれが生じることになりはしまいか。「言語の限界(Grenze der Sprache)に向けての突進」(3, S.68)という言葉は、1929年12月にウィトゲンシュタインがキルケゴール(立川健二「キルケゴール、イエラムスレウ、ブレンダル」を参照)とハイデガーについて語ったとされる言葉でもある。しかるにレヴィナスは、「存在(すること)」ならびに言語をめぐるハイデガーの思想を〈語られたこと〉の次元に位置づけ、そのような言語の還元として倫理的言語を構想しているのである。いま一度、「存在と時間」第七節に眼を向けてみよう。アポファンシスとしてのロゴスとは「指し示しつつ見させること」(aufweisendes Sehenlassen)であり、そのようなものとして「総合」という形式を有するが、ここにいう「総合」とは、何かを何かとの連繫において、何かを何かとして(als)見させることの謂である。ひとことでいえば、「集撰」(Sammeln)であるが、そこからレヴィナスは、「現象それ自体が現象学であり」(AE, p.48)、現象=現象学は「集撰」としての命題であるという見地を抜き出したのだったが、そうした意味での命題は、「あれと[・]し[・]てのこと」(ceci en tant que cela)という同一化的指示(ケリュグマ)をその本質的機能としている。

『存在と時間』第三三節で、「言明」(Aussage)の第二の機能として挙げられた「述定」(Prädikation)を、命題のいまひとつの機能として加えることができるが、この点に関してレヴィナスは、ハイデガーの論考「同一性の命題」を意識してであろう、「AはAである」という同語反復的命題を例にとって、「AはAである」は、「赤が赤くなる」の場合と同様、「AはAと成る」の意であると指摘している。ヘーゲルを踏まえて、ハイデガーが「言葉の本質」などで語ったように、「本質」(Wesen, essence)は動詞＝「時間の言葉」(Zeitwort)なのである。かくして、sein ないし être は、名詞としては「存在としての存在」という同一化を、動詞としては、同語反復的述定——自己とずれつつもこのずれを回収する時間——を表していることになる。それが連辞と範例の基軸を形成することで、諸記号のシステムとしての言語は構成されるのであって、その意味で、存在論は〈語られたこと〉のなかで誕生するのである。

けれども、ハイデガーのいう Satz の意味はこれに尽きるのだろうか。「同一性の命題」や「根拠律」は、決してそうではないことを告げている。Satzにも setzen にも、「跳躍」(Sprung)の意味が含まれていることを勘案しつつ、ハイデガーは「言明としての命題」と「跳躍としての命題」を区別し、この跳躍を「深淵」(Abgrund)への跳躍とみなしているのである。深淵への跳躍は更に、「性起・出来事」(Er-eignis)とも連動されるのだが、そうすると、Es gibt と Es setzt は同一の事態を指していることになろう。実は、レヴィナスにとっても、命題は述定的命題とは別の意義を有していた。「アポファンシスは他者への接近を意味している。命題 (proposition) は他の人間に差し出される (propose) のだ」(HS, p.210)とあるように、〈語られたこと〉としての命題は〈語ること〉、その「意味すること」(significance)の様態そのものなのだ。しかも、ハイデガーの場合にもレヴィナスの場合にも、命題の第二の意義は「贈与」「供与」と結びついている。Es という中性的非人称性が二つの贈与を隔てていると考えるこ

ともできるだろうが、レヴィナスのいう「彼」(il)が、《ある》(il y a)の il と表裏一体であることを忘れてはなるまい。

『形而上学入門』では、Zwischenfall〔突発事〕という措辞が用いられている。アリスのように間を落ちていくこと。深淵、それは、ユンガー論に云うような「危機的な分界地帯」(kritische Zone)としての「限界」(Grenze)に他ならない。先述したように、みずから、そのような限界地帯(Mark)に取り憑かれていたウイトゲンシュタインは、私自身長きに亘って見誤ってきた、ハイデガーのおける有-限性(Endlichkeit)の独特な有り様を直覚していたといってよい。こうした限界地帯がDaであり「場所・村」(Ort)であるのだが、ハイデガーは、「差異」(Unterschied)と「共属」(Zusammengehören)という語で、そして何よりも「同じもの」(Das Selbe)という語でそれを語っている。レヴィナスはこの「同じもの」を「同等性」(Identität)、「相等性」(Gleichheit)に還元しているのではないか、との疑問を禁じえない。因みに、私の知る限り、わが国でハイデガーの思想を「他者なき思想」として逸早く糾弾したのは田辺元である。

もうひとつ疑義を呈しておく、Sageというハイデガーの措辞は一般には「伝説・説話」を意味する語で、レヴィナスはこの措辞を épos, geste と仏訳して、それが〈語られたこと〉に属するものであることを再三再四強調しているが、Sageはむしろ、「対置・対面」(Gegen-einander-über)の「近さ」(Nähe)と係わるものとして、「徴し・合図」(Wink)を贈るものとして、〈語ること〉へと限りなく近づくのではなからうか。Sageは「音声なく呼びかけて集めること」(das lautlos rufende Versammeln)である、とハイデガーはいう。どこへ、集めるのか。危機的な分界地帯へ、と私は考えている。こうして議論は再び「言語の限界」へと回帰するのだが、「言葉は檻ではない」(3, S.117)と述べる一方で、ウイトゲンシュタインが言語の限界の突破を「まったく希望のない」試みとみなしたのに対して、レヴィナスは、「言語は、対話者たちに共通ないかなる記号体系とも無関係に、関

係を結ぶ可能性である。perce-muraille [イラクサの一種、壁を突き破るもの]として、言語は文化や身体や種の諸限界を突き破る (traverser les limites) (EDE, p.232) と記している。両者のずれを、線を越えての「地勢判断」と、「線の場所究明」(Erörterung der Linie)、線上のトポロジーとのずれとみなすこともできるだろう。

『方法序説』第五部でのデカルトは、「われわれは動物の言語を理解しないが動物は語っている」とする見解を斥け、「動物たちはわれわれの器官と似た多くの器官をもっているのだから、彼らは〔もし話しているとすると〕彼らの仲間に話を通じうると等しくわれわれにも話を通じうるはずだからだ」と、その理由を語っている。『探究』には『方法序説』のこの箇所を踏まえたと推察される断章が鏤められているが、そのひとつに、「もし獅子が話しうるとしても、われわれは獅子のいうことを理解できない」(1, S.568)がある。それに対してレヴィナスは、ポビーという名の犬のことを思い出したのだろうか、デカルトの指摘を、「デカルトは、ある種 (espèce) の特殊性に幽閉された言語を容認するのを拒んでいる」(EDE, p.232)と解釈し、一方では、ドゥルーズとは逆に獣性と人間性とを峻別しつつも、「属 (genre) と種の言語」を乗り越えうる可能性を強調している。

以上の数々の要請が、先述の「語も命題もない言語」、「文も語もないコミュニケーション」を不可欠なものにしたと考えられるが、いみじくもレヴィナスは、このような言語を「決してゲーム(jeu)ならざるもの」と形容している。「文化以前」という表現を用いているとはいえ、勿論、レヴィナスは単に言語の単一性を捏造してバベルの夢を甦らせているわけではない。「一義性」と「類比」との危うい均衡を捏造しながらも、レヴィナスは、自分のいう普遍性は特異な唯一者から成る困難な普遍性であるとくり返している。レヴィナスはまた、「倫理的なものは教えられない。(…) 私は倫理についての講演の最後の部分を一人称でおこなった。それは全く本質的なことである、と私は信じている」(3, S.117)という、「メノン」「プ

ロタグラス」を踏まえたウィゲンシュタインの指摘の意義を十分に承知していたであろう。この要請にレヴィナスが忠実であったか否かはともかく、私は伝達不能な律法の謎を果てなく学習しつづけるのだから。

それだけではない。私には意味不明な外国語や方言を話す者たち、声と言葉を喪失して言葉の劈かれへと身悶えする者たち——竹内敏晴の著作を参照されたい——の訴え、死者と未生の者たちの訴えに耳を差し出し、光なき者たちの隔たりに触れること、その火急の必要をレヴィナスは誇張的に表現しているのかもしれない。しかし、というか、だからこそ、レヴィナスのこの身振りは多大な危険を孕んだものとして問い質されねばならないのだ。なぜか。それは、言語の本義を境界線の突破とみなすとき、境界線の場所・地帯そのもの(en soi)に、まさに中心紋(mise en abîme)のように刻まれた無数の境界線が看過されてしまうからだ。しかもレヴィナスは、越境者たる言語の本義を、父の庇護のもと自己疎外を回避し、相手を選別しながら放たれる発語に求めていたのである。

一本の糸と見えたものは複数の繊維の束であり、その一本一本がこれまた複数の繊維の束である。蓋然論(probabilisme)と代理表象(représentation)の連鎖への誘惑を発散しつつ、それらを惑乱する像の迷宮。つねに他なる解像度(摩擦)を要請する、無限判断(限界なきものの分配)の背理。良識と誠実と諧謔(フモール)、という問いが提起されるのもここにおいてである。真理と正義を極小の尖点に譬えたとき、パスカルも同様の現象を語っていたのだが、周知のように、ウィゲンシュタインはこのような「共通の場所」を、ゲームとゲームならざるものとの曖昧な境界、言語ゲームの多様性を指摘しながら「家族的・科的類似性」と呼び、それを「繊維の間断なき重なり合い」に譬えている。「網」とも「渦旋」とも云われている。「荒れ果てた地帯」(eine wüste Gegend. 8, S.468)で、「ざらつく地面」で、言語ゲームは演じられるのだ。荒地はまた、根拠づけられることはないが、「行動」という底なしの根拠(Grund)を有した「深淵」

でもある。「言語ゲームはある」(*Es gibt ein Sprachspiel*. 8, S.245)のだ。相対性と絶対性、遠さと近さ、内と外といった二項対立は、この限界地帯の遊動から生まれ、同じくその遊動によって崩壊する。そのような限界地帯に、語りえないもの—倫理—超越論的なものに移されたわけだが、留意すべきは、今やこの三幅対が、語りえるものと語りえないもの、絶対的慈愛と相対的正義、マニ教的善悪二元論、超越論的なものと経験的なものを切断しつつ、他方では両者に共犯関係を結ばせる、そうした身振りを逆説的にも禁じるに至ったということだ。

この観点からいうなら、レヴィナス——この類似の哲学者——は、家族的類似の複雑な網を断ち切って、種々に変身する二つの次元を仮構すると共に、その相互審問と相互反射のなかで、例えば人間—イスラエル—ギリシャという代理表象のモデルを築いてしまったように思われる。レヴィナスとは逆に、ハイデガーは、河のように蛇行する、底なしの限界地帯での「抗争」と「遊動」を語りつづけたのだったが、彼もまた、存在者と存在との差異、その二重襲へと繊維の重なりを縮減し、その結果、この差異のなかの差異、襲のなかの襲を、例えば「間・中心」(Mitte)としてのドイツと早朝のギリシャによって代理表象してしまったのではないか。彼らを批判する者たちも、限界地帯の誘惑と危険につねに晒され、代理表象の仕組を断つために新たな代理表象の回路を創出している。だから、第三の男に希望を託してそれに隷従することは問題になりえない。事実、この男自身、「途方に暮れる」と云っているのではないか。ただ、ここで賭けられているのが、思弁的懐疑と実践的決断の界面をめぐるデカルトの暫定的道德第二の格率をいかに変容するかという難題であることは銘記されねばならない。大きな課題である。顔とアスペクト、規則と法、私と隣人等、数多くの問いが残されたが、この点を確認してひとまず小論を閉じたい。

*本論で使用したレヴィナスの論考については以下の略記号を用いて示した。

ワイトゲンシュタインについては、*Werkausgabe*, Suhrkamp の巻数と頁数を、ハイデガーについては、*Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann の巻数と頁数を引用箇所に添記した。なお、PO は *Philosophical Occasions*, Hackett, 1993、L は *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Basil Blackwell, Oxford, 1974、KPM は *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1973 の略記号である。

EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, 1974.

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974.

EI: *Ethique et infini*, Fayard, 1982.

DQVI: *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, 1986.

HS: *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.

HN: *A l'heure des nations*, Minuit, 1988.

EL: Francois Poirie, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, 1987.

Sur le langage éthique

Masato GODA

Depuis sa première étude sur Husserl, la question du langage n'a cessé de constituer le point névralgique de la pensée de Levinas. Malgré la continuité de l'attention qu'il prête à ce sujet, il est permis de supposer qu'après *Totalité et infini* se produit un "tournant langagier", d'après lequel Levinas, tout en gardant la méfiance envers la rhétorique, arrive à définir l'éthique comme une sorte de (contre-) langage, et à affirmer que l'indiscrétion à l'égard de l'indicible est la tâche même de la philosophie. On ne peut pas ne pas rappeler ici que Wittgenstein, philosophe de l'indicible et du jeu de langage, identifie l'éthique à l'*Anrennen gegen die Grenze der Sprache*, et se sert de la même tournure pour relever le trait essentiel de la philosophie de Heidegger. Dans ces conditions, nous nous proposons dans cet essai de préciser, dans la mesure du possible, la proximité et l'éloignement de ces trois penseurs.

「よさ」と「正しさ」をめぐる

— 西欧＝哲学の光のもとで —

斎藤 慶典

<善さ>と<正しさ>あるいは「責任」と「正義」は、レヴィナスの思考を画する二つの根本的次元であり、かつまた私たちの現実を構成する二つの基軸であるといってよい。ここで考えてみたいのは、こうした二つの基軸をめぐる展開された彼の思考を西欧の哲学(両者は同じものなのだが)の歴史の光の中に置き入れてみた時に、何が見えてくるか、あるいは何が見えないものとして身を退いてゆくか、といったことである。換言すれば、<善さ>と<正しさ>について考える可能な途筋を「哲学」の光の下に照らし出し、同時にレヴィナスのこの問題へのアプローチの独自性と徹底性を浮かび上がらせてみたい、ということである。ここではこの作業は、ここで語られたことの陰画^{ナグ}としてレヴィナスを浮かび上がらせるという仕方(即ち彼については一切語らないという仕方)で行なわれる。

1. ソクラテスの場合

西欧哲学史上ではじめて正面から、<よさ>をめぐる問題を哲学の中心的な問いとして、あるいは唯一の問いとして提起し、かつこの問いの困難さをも同時に呈示してみせたのはソクラテスである。彼に先立ついわゆるギリシア自然哲学が、この世界(自然)を構成する根本原理^{アノムネー}の探求であったのに対して、彼は、この問い(の設定の仕方)と、この問いへの解答の試みのすべてを不服とし、異議申し立てを行なう。つまり、哲学はいまだ真に問わねばならないことを、問うに値することを、問うていないというわけである。彼が本当に知りたかったこと、問わずにはいられなかったことと

は、われわれ人間にとって<よさ>とは何か、すなわちわれわれはどのように生きるのがよいのか、という問いに他ならなかった。ここで問われている<よさ>すなわちアレテー(aretē)とは、或るものがそのものに固有の機能(固有性)を十分に発揮すること、その意味での「卓越性」の謂である以上、彼のこの問いは、人間の(固有性としての)「人間性(humanité)」を問う問いであったということもできる。人間の固有性であるかぎりでの「人間性」が何であるのかが知られないかぎり、その固有性が十分に発揮されるためのいかにを問うことはできないからである。

だがこの問いに答えようとする彼のあらゆる試みは失敗に帰する。「どうやら<よさ>とは教えうるものではないらしい」のである。さまざまな解釈へと開かれたままのこのソクラテスの言葉を、ここでは次のような意味に解そう。すなわち、<よさ>を、哲学の根本精神である公共的・対話的理性の光のもとでの討議を通して、「知」として確定することがいかにしてもできないらしい、と。そしてもし、<よさ>についての無知の自覚(すなわち「無知の知」)に基づいて、それにもかかわらず、あるいはそれだからこそ「知への愛」(すなわち「哲学」)へと向かうことこそ、ソクラテスが勧めたことだとすれば、「哲学」とは、この知りえない<よさ>へと絶えず思考を「送り返すこと(renvoyer)」以外の何ものでもなかったことになる。さらにまた、「理性」とは「思考」というこの稀有の能力のことだとすれば、その「理性」をこそ固有性としてもつと見なされた人間の「人間性」とは、知られざる<よさ>を「思考する」ことに極まることになる。

だが、<よさ>が知られざるものであるとは、いかなる事態なのか。それはたまたままだ知られていないのであって、哲学すなわち愛知の営みの中で徐々に姿を現わしてくるものなのか。それともそれは、ことがらの本質からして、原理的に知を拒む何ものかなのか。かりにそのようなものだとして、哲学すなわち愛知の営みがそうしたものにかかわるとは、いかな

ることなのか。それはいかにして可能／不可能なのか。これらすべてが、ソクラテスのもとでは、問いとして投げ出されたままなのである。

ところで世上に名高い「無知の知」の陰に隠れて、しばしば見過ごされているソクラテスのもう一つの側面がある。それは、彼がはっきりと「知っている」と明言していることがらにかかわる側面である。先の「無知の知」が、無知の自覚といういわば具体的内実をもたない知(そこではいまだ何も、あるいは原理的に何も知られていないのだから)、メタレヴェルの知であったのに対して、ソクラテスは無知と並ぶ次元での知、すなわち具体的内実をともなった知についても明言しているのである。それはいかなる知か。それは一言で言えば、「恥を避けよ」ということだと云う。パラフレーズしよう。

まず第一に、先の〈よき〉についての知が、もはや人間には到達不可能な知として、神の知にも比すべきものとされるとともに、それとの鋭い対比をなすかたちで「人間にふさわしい知」(人間並みの知)が、「人間の分際を知れ」という命法として、すなわち人間の「思い上がり」を斥ける命法として具体化される。デルポイの神殿に掲げられた「汝自らを知れ」というモットーは、もともと、人間に対して、その分際を知れと命ずる神の言葉として掲げられていたのである。人間の分際を忘れて、神の知にも比すべき知(すなわち〈よき〉についての知)を知っていると思ひ込むのは、「思い上がり」であり、もっとも「恥ずべきこと」なのである。

そして第二に、人間がそのようにおのれの分際を忘れて思い上がり、自身よりもより〈よき〉もの、すなわち「神」と、その神から授けられた「国法」に従わないことは、「正しくないこと」「不正なこと」であることは明白だ、というのである。つまりソクラテスをはじめ人間たちの誰一人〈よき〉とは何であるかを知らない以上、そうした人間よりもよりよきものである神と、その神に由来する国法に従わないことは「正しくない」ということを私ははっきり知っている、と彼は主張しているのである。死

刑の判決を受けて獄舎につながれた彼が弟子たちの脱獄の勧めを退けた際の主要な論拠が、アテネの国法を犯すことはできない(そのような不正を犯すことはできない)という点だったことを思い起こせば、彼のこの「知」がたんに言葉だけのものでなかったことは明らかであろう。

彼はここで、〈よさ〉についての知とは別の次元で成立している知、すなわち何が正しいことであり、何が正しくないことであるかについての知の次元を、明確にマークしている。ここでは、〈よさ〉についての無知(の知)と〈正しさ〉についての知は、その成立の次元を異にしつつ、両立している。ここで〈正しさ〉についての知の次元が、正確には(そして具体的には)、何が正しくないか、つまり不正(injustice)についての知として見て取られている点も注目してよい。人間的知は、具体的には、ある行ないを正しくないものとして禁止するのである。ソクラテスにおける「ダイモーンの声」が占める次元はこの正・不正についての知の次元である。この声が聴き取られるとき、それは彼の何らかの振る舞いを正しくないものとして、否定すべきものとして呈示する。逆にいえば、この声が聴こえてこない時、その振る舞いは許容されているのである。この声が「いつも禁止するものとして現われる」と描写されている点は、正・不正についての知がいつも具体的には何かを「正しくない」として呈示するものである点と、興味深い符合を示している。

ではソクラテスにおいて、〈よさ〉の次元と〈正しさ〉の次元はどのような関係にあるのか。まず目につくのは、この両次元の切断である。〈よさ〉についての知が少なくとも未だ人間たちの手もとにない以上、それは人間たちの「行ない」の次元に姿を見せることはできず、人間たちの「行ない」を律するのはもっぱら〈正しさ〉(不正)についての知である。では彼が生涯をかけて推奨したはずの〈よさ〉へと向けて思考すること、〈よさ〉へと思考を送り戻すこと(すなわち「哲学」)は、どこに成立の余地をもつか。それもまた人間たちの営みにほかならない以上、正・不正の次

元以外に存立の場をもたないことは明らかであろう。これは、人間たちが行なうかぎりでの〈よさ〉の探求は、正・不正の知に抵触しない限りでしかその存立を認められないということである。ソクラテスにおいては、〈よさ〉へ向けて思考することの次元と「何が不正か」についての知の次元とは、鋭い緊張と対立の内にあるように見える。しかし少なくともわれわれ人間のこの世界においては〈正しさ〉の次元が最終的な審級であり、〈正しさ〉は〈よさ〉に優越することを彼は身をもって証言したのである(脱獄の勤めを斥け、自ら刑に服することによって)。

だが注意しよう。アテネの国法にソクラテスが服従し、その裁きに従ったのは、国法が人間たちよりもよりよきものである「神」から授けられたもの、その意味で国法自体がよりよきものだったからに他ならない。つまり国法の〈正しさ〉、人間たちがもっている正・不正についての知を支えていたのは、よりよきものの〈よさ〉の次元なのである。ここで〈よさ〉と〈正しさ〉の関係は逆転する。だがソクラテスも含めてそもそも〈よさ〉とは何であるかを知らないはずの人間たちが、いったいどのようにして、国法や神が人間たちより、よりよきものであると知っているのか。そのことを自分も含めて人間たちの誰一人として知らない、と言いつけることにこそソクラテスは全生涯を費やしたのではなかったか。そうだとすれば、「神」がわれわれよりもよりよきものであるということは、何か知とは別の次元で成立している／成立してしまっている事態なのか。——ここで彼の思索の糸は途切れている。そしてそのかぎりでの〈よさ〉の次元と〈正しさ〉の次元は、ソクラテスにおいては、絡み合いつつも、その両者の関係は不明のままにとどまっている。

2. アリストテレスの場合

〈よさ〉についての知にまつわりつく不明瞭さと謎めいた性格を、エンドクサという歴史的・社会的に沈殿し・構成された「共通知(コモン・セ

ンス) 」に訴えることによって払拭してみせたのがアリストテレスである。彼のもとで<よさ>は、歴史的・社会的相対性ととも、具体的な、内実をともなったものとして姿を現わす。<よさ>とは何であるかは、われわれの社会で何が「よい」とされているか、どのような生き方が「よい」とされているのかという、われわれの暗黙の共通了解を探ってみれば明らかになるのである。

そして彼は、こうしたさまざまな具体的<よさ>の根底に、人間という理性的存在者の「自己充足 (autarkeia)」 という仕方での「自己実現」こそが<よさ>の本質であることを発見してみせる。これは、人間という存在者にとって固有の性質すなわち本質(本性)である「理性」が十分に発揮される生き方こそがおのれの存在を充足せしめる最善の生き方である、という仕方で表現される。テオリア(「観照」)の生である。こうした彼の論理は、実は、「よさ」を或るものに固有な性質・能力すなわち本質の十分に十全な展開ととらえた古代ギリシア世界の^{アレテー}コモン・センスを、あらためて取り出してみせるものである。

ここでは<正しさ>は、こうした<よさ>と「基本的には同じもの」であり、「<よさ>の対他(者)的本質の表現」だとされる。「<正しさ>と<よさ>とは同一のものであるが、その在り方において異なる。すなわち、それが他者のために(とのかかわりにおいて)あるとき、<正しさ>であり、単にそのようなヘクシス(習慣)としてあるとき、<よさ>である。」つまり先の<よさ>は、それが十全に実現されるためには、社会的・政治的在り方を、すなわち共同体的在り方をその本質とする「人間^{ゾーン}たち」のもとにあっては、「他者(たち)のための善さ」すなわち<正しさ>を必然的に要請するのである。アリストテレスにおいては、明確な輪郭と内実を伴って姿を現わした<よさ>の次元すなわち人間の本性の自己実現の論理が<正しさ>の次元に先行し、<正しさ>を基づけている。

だが、或るものに固有な性質・能力(本質=本性 *physis=natura*) の十全な

展開が<よさ>である、とはどういう考え方であろうか。或るものの固有性とは、或るものが或るものとして存在する時、すでにそのものに対してそのようなものとして付与されているものことに他ならない。それは自ら^{おのずか}、はじめから、そのようなものとして生まれついているのである。そのようなものとして存在しているのである。ここでその固有性を付与する原理は、「自然(physis = natura)」と呼ばれるのが最もふさわしい。各々の存在者の固有性は、はじめから、自ら^{おのずか}なるものとして、それらに付与されているのである。とすれば、アリストテレスの論理、すなわち古代ギリシアのコモン・センスは、「自然であること」を「よし」としたのである。彼が<よさ>の具体的な姿をエンドクサのうちに求めた以上、この地点からさらに遡ることはもはやできない。「自然であること」がなぜ「よい」ことなのかを問うことは、もはやできないのである。それを問うことは無意味であり、したがって問うてはならないのである。もしわれわれが<よさ>とは何であるかを知りたいのであれば、われわれはここで問いを収め(<よさ>とは何であるかはもう知られたのだから)、踵を返して、その<よさ>の実現に向かってこそ邁進すべきなのである。

だがここで、それにもかかわらず、「はたして自然であることは<よい>ことなのか」という問いが頭をもたげることがあるとすれば、事態は両義的なままにとどまる。この問いが頭をもたげるとは、つまりこういうことである。「自然であること」は、つまるところ「よし」とされたから「よい」のであって、それ以上でも以下でもなかった。換言すれば、「自然であること」は<よさ>の最終的な根拠ではなかったのであるから、「それは(自然であることは)本当によいことなのか」と問うことは、いつでも可能なのである。だが忘れてはならない。この可能性は無意味な可能性である。それ以上の理由も根拠もないのだから、それ以上問うことはまさに無意味なのであって、無意味であることによるのみ可能であるような問いなのである。

だが確かにこの可能性は、アリストテレスにおいてすら、閉じられてはいない。この無意味な可能性の中で、エンドクサに基づくアリストテレス倫理学の堅固な体系は、無（無意味）の深淵の上に浮かぶ堅固さとなる。念のため繰り返せば、この無意味な問いの可能性によって、〈よさ〉に基づく〈正しさ〉の体系が奈落の底に崩れ落ちるというのではない。全く逆に、それは、無意味さの深淵の上に、確かに浮かんでいるのである。ここでわれわれは、あのソクラテスの〈よさ〉への問いを想起すべきであろう。〈よさ〉についての無知とは、彼の問いがこの次元に向けられた問いであったことの証しではなかったか。彼は、一方で〈正しさ〉についての知を保持しつつ、他方でこの無意味な問いを問い続けることにすべてを賭けたのではなかったか。彼は、彼のあずかり知らぬところで既に彼に生じてしまったこの無意味な問いに殉ずることを、「哲学」と呼んだのである。

3. ニーチェの場合

さて周知のように、こうしたソクラテスの営みに正面から、侮蔑と嫌悪の情を叩きつけたのが、ニーチェである。正確に言えば、この無意味な問いを問い続けることに何か意味があるかのように見せかけたソクラテスこそ、偽善の中の偽善（まさに〈よさ〉を偽ること）を西欧ではじめて実行してみせた者、偽善者の最たる者なのである。ソクラテス以後、「西欧」は、すなわち「哲学」は、偽善以外の何ものでもなくなったのである。

なぜそれは偽善なのか。それは、たんに問われているものをはじめから有意味なものであるかのように見せかけるのみならず、〈よさ〉についての問いという無意味であらざるをえない問いを、それにもかかわらず問い続けることが、不可避的にその問いそのものを裏切ってしまうからである。つまり、この問いを問い続けるということそのことが、不可避的に、その問いを問い続けることにも何か意味があるかのごとくに見せかけてし

まう／見えてきてしまうのである。あるいはその問いを問い続ける者自身が、問い続けることに何か意味があると思ひ込んでしまうからである。そうでなければ、問い続けることなどできないではないか。問われるものと、問うもの自身とを欺く、二乗された偽善である。

だがここまで考え進んできたとき、われわれは、ソクラテスを偽善者中の偽善者として侮蔑し、告発するニーチェ自身が、当のソクラテスと瓜二つの姿をしていることに気付く。この底なしの無意味さを無意味さのままに受け容れ、耐えることのできる者をこそ、ニーチェは待望した。そして「超人(Übermensch)」と名付けられたその者に彼自身は決してなることはできないということを、誰よりもよく知っていたのもニーチェその人だった。だとすれば、この問いと、それを問い続けることとを無意味なものとして、偽善として斥け、「超人」を待望する彼自身の身振りは、依然として有意味性(の見かけ)の内を動いていることになる。ニヒリズム(無意味)という意味が、(彼の意に反して)再び出現してしまうのを避けることは、はたして可能だろうか。無意味であらざるをえないこの問いの恐るべき(皮肉な)反転と回帰。この危険な問いを前にして彼は、遂にそれを乗り越えることも、すなわちそれを破棄することも、またそれを受け容れることも、すなわちそれに耐えることも、できなかったのではないか。彼の狂気はこの問いに応ずる唯一の正当な仕方だった、と言うべきであろうか。これに対してソクラテスは、少なくともこの問いを、<正しさ>の支配するこの世界で生きてみせたのではないか。それが自らの問いを裏切り、自らを欺くことであつたとしても。あるいは、それが自らの問いを裏切り、自ら自身を欺くという仕方だ。だとしたら、ソクラテスもまた狂っていた、と言うべきだろうか。

この恐るべき、無意味な問いを前にして、われわれには、少なくとも二つの途筋が浮かび上がってきたように思われる。この問いが紛れもなくそこにあるとすれば(もっともそれが無意味である以上、それが問いとして

そこにあると言えるかどうかすら、はなはだ微妙なのだが)、この問いに何らかの仕方に対応しなければならない。この対応の少なくともふたつの途筋が可能であり、かつ、実際に歩み抜かれたのではないか。

4. ウィトゲンシュタインの場合

この問いへの対応の可能な道筋のひとつを、ほぼ完璧に歩み抜いてみせた一人として、ここでウィトゲンシュタインを取り上げよう。「論理—哲学論考」(以下「論考」)において彼は、世界を構成する諸「事実」にも、また可能な世界の枠組みをなす「論理空間」にも対応するものをもたない「倫理」的な言明、すなわち価値についての言明を、「無意味な」ものとして排除した。すなわち<よさ>についての問いと、その問いに答えんとするあらゆる言明が、無意味なものとして斥けられたのである。しかしこの初期の時点でウィトゲンシュタインによってなされた<よさ>にかかわる問いの排除は、そのような問いがありえないものとして単純に拒否されたことを意味しないことは、「論考」という書物のそもそものねらいからして明らかである。彼はある書簡の中で「論考」のねらいを、「倫理的なもの」であると明言し、倫理的なことがらは、語りうるもののいわば「可能性の条件」を呈示する「論考」という書物の中に姿を現わすことができない(「書かれない」という仕方でのみ、示されうるとしている。

ここでウィトゲンシュタインは<よさ>にかかわる問いを、言語の限界の外部にしかありえないものとして位置づけ、それをまさしく言語の限界の外部へと排除するという仕方、問題の在りかを指し示そうとしたのである。このウィトゲンシュタインのやり方をわれわれは、ソクラテスのあの「無知」、すなわち<よさ>についての「無知」に比することができる。「<よさ>とはどうやら知りうるものではないらしい」とソクラテスは述べたのだったが、(初期の)ウィトゲンシュタインの場合、<よさ>にかかわる言明は、そもそも言語の限界の内側にはないがゆえに、知の対象と

なることができないのであり、つまりわれわれはそれについて「無知」なのであり、すなわちそれは「無意味」なのである。ここには、〈よさ〉の次元について語りうる唯一の可能な仕方は、それを語らないことだ、という思考が明瞭に見てとれる。彼が『論考』の最後に「7. 語りえないものについては沈黙しなければならない。」と記して同書を閉じたとき示されたのは（示そうと彼が試みたのは）、まさに上に述べたような、同書に語られなかったことのすべてなのである。

だが、語らないという仕方でも何ものかが示されたのであれば、それはやはり語りうるものだったのではないか。逆の言い方をすれば、ウイトゲンシュタインは、語ることができないはずの〈よさ〉について、語らないという仕方でも語ってしまったのではないか。いやそれどころか、それについて語っていないはずの『論考』の中ですら、彼はすでに過剰に語ってしまっているのではないか。例えば、「6.421 倫理が言葉に出せないものであることは明らかである。倫理は超越論的である。」もしそれがそれほど明らかなことであるなら、われわれはそれをすでに「知っている」のではないか。いったい彼は、われわれが知りうること・思考しうることと、それを表現しうること（その意味で語りうること）との間に限界を引いているにすぎないのか。その時言語は、思考の表現の単なる媒体、一つの道具にすぎないことになるが、ウイトゲンシュタインにとって言語は、単なる媒体ではなく、世界そのもの、ないし（可能な）世界の枠組みをなすもののものではなかったか。この点に関して『論考』のウイトゲンシュタインに、ある種の曖昧さと不徹底があることは否みがたいように思われる。引用しよう。

「この本は、それゆえ、思考に限界を引こうとする。いやむしろ思考ではなく、思考されたもの（Gedanken）の表現に限界を引こうとする。なぜなら、思考に限界を引くためには、この限界の両側を思考できなければならないことになってしまう（それゆえ思考されえないものをも思考できなければならないことになってしまう）からである。／つまり限界は言語の

内部でのみ引くことができるであろうし、限界の彼方にあるものは端的に無意味であろう。」この文章は次のように読まれうる。すなわち、彼はここで、語りえない(表現しえない)が思考しうるものに存立の余地を認めており、かつそのことについて語っている(表現している)、と。だがこの「語りえないが、思考しうるもの」とは何か。はたしてそのようなものは、ありうるのか。それがある、と言え、それはすでに語りうるものとなってしまうてはいないか。「端的に無意味」なものは、「限界の彼方に」であれ、「ある」とはもはや言えないのではないか。

これらの点についての彼自身の熟考の足跡をわれわれは、「文法」概念に依拠した中期から「言語ゲーム」論の後期ウイトゲンシュタインにいたる歩みの中に探ってみることができる。だがここではその余裕はない。結論のみを記そう。有意味の成立の最終的基盤は(文法)規則の体系の内にあるのですらなく、現にわれわれが何らかの規則(と思われているもの)に従ってしまっているということの内にはしか求めることはできないのである。つまり、何らかの有意味な理由ないし根拠なしに、あるいはそれに先立ってすでに遂行してしまっている(この意味で盲目的な)「慣習」^{プラクティス}以外に、意味の成立の最終的基盤を求めることはできないのである。即ち「言語の意味とは、言語におけるその使用(Gebrauch)」なのである。

ここでは、先の<よさ>にかかわる次元、倫理的次元は、どのような位置づけを得る(または失う)ことになるのか。はっきりしていることは、もはやいかなる意味でも<よさ>とは何か、何が「よい」ことなのかを問う余地はない、ということである。なぜなら、何らの有意味な理由や根拠なしに遂行されてしまっている「慣習」^{プラクティス}のみが、あらゆる有意味性の最終的基盤であるとするならば、もはやそのようにふるまう(プラクティス)ことは「よい」ことか否かを意味に問うことは不可能だからである。「よさ」もまたひとつの意味以外ではない以上、「プラクティス」の外部に立ってそれについて問うことはできないのである。言語ゲーム論の中

に、〈よさ〉の存立する余地はもはや全くない。

では、言語ゲーム論の地平において基準となっているものは何か。次のように答えるべきだろう。あらゆる有意味性の最終的基準が「慣習」だとすれば、この慣習（「生活形式」）の一致の中ではじめて、「何が正しく、何が誤っているか」が「決定される」のだ、と。つまり、ここで基準として立つのは〈正しさ〉なのである。この〈正しさ〉が、ある「慣習」の中でどのようにふるまうことが正しいことであり、どのようにふるまうことが誤りであるかを（もはやそれ以上の根拠なしに）決定している以上、人間たちの共同の場でのふるまいの正・邪（不正）としての「正義」もまた、この意味での〈正しさ〉の次元に発している。

〈よさ〉への問いがもはやいかなる意味でも有意味な問いとして成り立たない言語ゲーム論の地平を統べるものは、かくして〈正しさ〉である。ソクラテスのあの問いはここでは完全に姿を消し、それにもかかわらず私たちの言語において使われ続ける「よさ」とは、倫理や道徳をめぐるひとつの言語ゲームの中でのみ「正しい」使い方とされる「よさ」にはかならない。ここでは、われわれの問いである〈よさ〉と〈正しさ〉の関係をめぐる問題はもはや生じない、といってよい。つまり両者は、もはや互いに拮抗しつつその関係が問題になるようなふたつの次元ではなく、〈よさ〉は、さまざまな言語ゲームの中のひとつとして、そうした他のさまざまな言語ゲームとともに、〈正しさ〉の次元の中に吸収されているのである。〈正しさ〉がすべてを支配しているのであり、この〈正しさ〉に対して、さらにその〈よさ〉へと問いを向ける余地はもはや全くない。

しかしこれは、『論考』のウィトゲンシュタインが何とかして明らかにしようとしたこと、すなわち〈よさ（倫理）〉については語りえない、すなわち沈黙せねばならないという事態の完璧な表現、もはや表現ならざる表現ではないのか。中期から後期への思索の歩みの中で、〈よさ〉についての議論そのものが、すなわちそれが語りえないことであると云った議論

自体が消滅してゆくことそのことが、何よりも「雄弁に」、〈よさ〉の次元の「在り」ようを示しているのではないか。いま、〈よさ〉の次元の「在り」ようと言ったが、もちろんこれは不正確な表現である。後期ウィトゲンシュタインの精神に則って言えば、〈よさ〉の次元は端的に存在しない、と言わねばならないのである。

* 本稿は、日仏哲学会シンポジウム「レヴィナス再検討」(1996年9月)において口頭で発表された原稿に、若干の修正をほどこしたものである。本稿をネガとすれば、そのポジにあたる稿を「思想」97年4月号に発表した(「責任と正義 あるいは〈語り得ぬもの〉をめぐって」)。本稿では紙幅の都合で割愛した出典や参照箇所を示す注もそちらに収録してある。

Le Bien et la Justice à la lumière occidentale = philosophique

Yoshimichi SAITO

Le bien et la justice sont les deux dimensions centrales qui constituent notre réalité humaine. Dans la pensée philosophique de Emmanuel Levinas ces deux dimensions s'articulent relativement tard; dans la période de "*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*". L'articulation et la relation entre ces deux dimensions y sont la problématique essentielle. Notre article essaye d'élucider cette problématique à la lumière de l'histoire des pensées philosophiques = occidentales; dans cette lumière se silhouette la pensée Levinasienne comme l'un des modes radicaux de penser et de parler cette relation: 'pensées hyperbolique'.

1. ignorance — cas de Socrate
2. 'common sense' — cas d'Aristote
3. hypocrisie — cas de Nietzsche
4. silence — cas de Wittgenstein

il y a の意味作用？

港道 隆

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (以下 A E と略記する) 第五章「主体性と無限」の第四節「意味と *il y a*」の中で、レヴィナスはこう書いている。

……*il y a* の不条理は——他のための [= 代わりの] — (*l'un-pour-l'autre*) の様態である限りで、耐え忍ばれる限りで——意味する。その客観的な繰り返しの無 - 意味作用 (*insignifiance*) は、あらゆる否定の背後で再び始まり、私とその従者 = 主体 (*sujet*) である他者のすべてに対する従属という運命と同じように、私を打ち拉ぐ。それは意味 (*sens*) に対する無意味 (*non-sens*) の過剰である。この無意味の過剰によって、自己にとって [= 対 - 自 - 的に (*pour le Soi*)]、贖いが可能になる——自己自身がまさに意味する贖いである。*il y a*——それは、他者性を根拠づけられない主体性によって支え・耐え忍ばれるその他者性がかけてくる全重量である (AE, *Livre de poche*, p.255)。

「*il y a* は意味する (*signifie*)」、これをどう理解すべきか？ 同じページにはさらに次のようにも書かれている。

選ばれし者が報いなく支え = 耐えるためには (*pour supporter sans compensation*)、過度の、あるいは吐き気を催させる *il y a* の騒めき、ないし充満がなければならない (*il lui faut*)。

他者に対する無限の責任を耐え忍び、他者を支えるためには、*ilya*の騒めき、ないし充満がなければならない。ここで *ilya* が他者への責任の条件、無意味が意味の条件だとされているのだ！ この引用文をいかに理解すべきか、以下に続く小論はこの一点に関わる。というのも、『全体性と無限』（T I と略記する）までのレヴィナスにとって *ilya* は、絶対的に他なる他者の「公現」によってのみ主体が脱出しうる無意味の源泉であり、まさに倫理的な意味作用の対極にあり、この意味作用と直接に関係するものではなかったからだ。ところが、今や「*ilya* は意味する」と言われている。T I では *ilya* から超越への一方向の展開であったものが、後には翻って、最終的な超越から、円環を描いて原初の *ilya* への回帰的な関係が設定されたのだとすれば、その必然性はどこにあるのか？ この問への答えを準備するためには、図式的にはあれ、初期のレヴィナスの現象学の展開を見ておく必要がある。

1. レヴィナスの現象学的分析は——T I ではそれは「存在論」といわれていた——、*ilya* という存在の過剰、存在の「悪」からの、主体の脱出の道の開拓として読むことができる。T I はその集大成であった。

個々の存在者の現象、および現象を可能にする光のすべてが消滅する時、そこには動詞形の純粹な「存在する」——初期の彼はそれを《*exister*》と書いていた——が残る。*ilya* である。そこには、私＝主体も、私という個体もない。内部も外部もない。あるのは「ある」という事実だけである。レヴィナスはこの純粹存在を経験できると言う。なかでもよく引用されるのが「不眠の夜」である。「覚醒 (*veille*) は匿名である。夜に、不眠のなかで、私の覚醒があるのではない。覚醒しているのは夜そのものだ。それが (*ça*) 覚醒しているのだ」(『実存から実存者へ』 p.111)。この事態は出口のない存在の過剰であり、恐怖 (*horreur*) として体験される。レヴィナスにとって、存在の過剰とは「悪」(*mal*) の定義そのものである。

不眠からの脱出の第一歩は「眠り」によって、とりわけ安眠によって果たされる。不眠の忘却。それは、*ilya*のカオスのなかに、「ここ」という場所を設定する (position)。主体=私の出現以前に「ここ」は、主体がそれ以後、世界に関わって行く基点をなす。

次には、光の世界における実詞転換 (hypostase) と呼ばれる主体の成立がくる。この実詞転換によって動詞《exister》から、「私は」を主語とする《j'existe》が現われ、《je》は「存在する」の主体となる。ここからレヴィナスは、主体の《acte》の担い手である *je=moi* と、主体の存在の契機である《soi》とを区別し、この二契機の関係として様々な現象を分析して行く。主体である「私」は「自己」を抱えつつ、私に現われる客体に関係するわけだが、その関係の中で客体を同化し、消化し、我有化し、その他性を剥奪し、私の能力=権力 (pouvoir) によって支配し、私の自由を肯定するプロセスに組み込んで行く。私は、自己の存在の有限性から飛び立つことはできないにしても、少なくとも自己の存在を忘れ、客体の世界にのめり込む。客体との関係の中で自由を実現することによって、その関係の中に自己を忘れる。ここでは主体は、三重の忘却を生きている。*ilya*の恐怖の忘却と自己の存在の忘却、そして他者の忘却である。

忘却はしかし、私と私の存在との絆を断ち切ることではない。私の存在は私の足枷として、ことあるごとに私の自由の有限性を露わにする。疲労、嘔吐、苦痛、死の切迫である。これらの体験において、私が孤独な自己に釘づけになっており、自己の存在から逃れられないことが露わになるのだ。忘却したものの回帰である。苦痛とは一般に、その苦痛から逃れられないことの苦痛なのである。私は従って、物との関係の中でも、他人との関係の中でも、自己の存在から逃れられない。すなわち、苦痛においても死においても、他人に代わってもらうことができない以上、私は最終的に孤独である他はない。私は、自分の存在の孤独を自分で打ち破ることはできないのだ。私と区別される存在者であれ、私が意味付与し、私が自らの能力

＝権力で支配する存在者も、私の存在の孤独を破ることはできないのである。(ただし、死の場合には、さらに別の論点が必要になる。)

私の存在の孤独を突破し、*ilya*の恐怖から私を“解放”しうるのは、私の能力＝権力の射程の外部から私に接近し、関係してくる「絶対的な他者性」を帯びた他者だけである。だが、孤独な存在の現象学の展開において、孤独の果てに出会う第一の絶対的な他者とは私の死である。死は、私の能力＝権力の及ばぬ絶対的な外部から私に切迫し、それゆえ私の方は、死を撃退するための闘いに入ることさえできずに、それでも「他者に殺される」という恐怖の中で、死の切迫を甘受する他はない。他者とはまずは、私の(現われない)死の場所に現われる。とすれば、他者との第一の関係とは「死を賭けた闘い」に他ならない。T Iでレヴィナスは、その序において、個を概念的な全体に包摂する全体性の哲学を「戦争の哲学」と断じ、まったく別の可能性を開くのだと宣言している。にもかかわらず、同じ著作の中葉で、私と絶対的な他者性をもった他者との出会いを「戦争」に見ている。すなわち、戦争とは、他者も私も全体を逃れたところで相手の死を追求する関係である。殺さなければ殺されるという状況の中で、私は自分の孤独を突破し、絶対的な他者に触れるのだ。*ilya*からの、さらには孤独な自己存在からの逃亡の欲望は、私の死を追求する当面の他者への抵抗として果たされると言うべきであろう。

しかし、周知のように、レヴィナスの試みは、まさにこの暴力を終わらせる原理を他者の出現に求めるものであった。その秘密は、武器を手にした私の死を追求する他者、あるいは憎しみを籠めて私を見詰めながら私を拷問する他者であっても、私を見詰めるその視線(の奥)にある。他者は私に直面してくる。顔において私に関係してくるのだ。その視線は、私の意味付与を許さぬ、形式なき絶対的な弱さをもって私に「公現」する。顔は、その絶対的な弱さの底から「汝殺すなかれ」と私に呼びかけ命令する。その他者は、私が築き上げる存在「経済」の世界の外から到来し、自分の利

害関心を離れて彼（女）を迎え入れ、無償で彼（女）を歓待するよう求めるのだ。この他者への「責任」は、私が「自己を捨てる」、自己の存在を去る、身を犠牲にする、身代わりになることへと極まる。死にいたるまで。すなわち、他者への責任には「ここまででよい」という限度がない。たとえば他者の代わりに私が死ぬことを選んだとしても、一回の犠牲が他者を永久に救うことにはならないのだから、責任は無限である。その時、私が依然として自己の存在に固執するならば、それは他者との関係を暴力的に断ち、責任を果たさぬことを意味する。つまり、他者こそが、私の無垢な存在が他者を前にした時には暴力になることを初めて暴き、平和を呼びかけるのだ。ここで初めて、私は自らの利害関心を超越した責任と〈善〉によって、存在の過剰としての〈悪〉（*il y a*の恐怖、孤独な有限存在の苦痛）から解放されるのである。「解放する」といっても、他者との倫理的関係が、私の欲求を満たして私に幸福をもたらすわけではないことを銘記しておこう。他者は、私が自ら彼（女）の呼びかけと命令の受信者になることを選ぶ自由をもっていないがゆえに、私にとっては「ありがた迷惑」でありうる。だが、否応なしの他者との関係は、「私にとって」という本質的な利害関係と、いかなる共通の尺度ももっていないのである。

2. 他人である絶対的な他者の呼びかけから発生する倫理的関係は、あらゆる社会関係の基礎である。既に成立している社会関係の中で出会う他者たちは、私と同じ間主体的な主体であり、レヴィナスの言う倫理的関係が生みの形で出現することは比較的まれであろう。しかし、直接の対面（*face-à-face*）を外れてもなお、メディアを介してわれわれは、他人の悲惨にいくらでも立ち合っている。それに「痛み」をもって反応するとすれば、それは他者の顔との出会いを前提にしている。従って、対面の中で発生する倫理は、社会批判の原理になるであろう。また、対面した他者の「その後」に私が不安を抱き、その不安が安眠を妨げることもあるはずだ。それでも、

他者への気遣いは日常、私の安眠と両立可能である。他者への責任が深い安眠の中で忘れられることもある。ましてや、*il y a*の恐怖に、責任が埋没することも否定しようがない。

ところで、今日ではよく知られているように、レヴィナスにおいては、私に対する第二の他者、すなわち「第三者」の出現が彼（女）ら双方に対する無限の責任の衝突をつくり出し、それを調停する必要から「正義」が成立する。具体的な経済的、政治的、社会的な暴力の批判は、倫理を基礎にこの「正義」のレヴェルでなされることになる。だが、その正義の要求も私の安眠を妨げるものではないであろうし、さらには私の苦痛の中で、あるいは*il y a*の不眠の地獄で忘れ去られることを、レヴィナスの議論は否定しない。

*il y a*の眩き——essenceが転化する無意味、かくして[倫理的]意味作用 (signification) から生まれた[歴史的で有限な]正義が転化する無意味。存在における意味と無意味との両義性、意味は無意味に転化する (AE, p.254)。

究極的には、私が存在する限り存在が倫理を、無意味が意味を呑み込むことを阻止することはできない。T Iまでの議論では少なくとも、*il y a*の“万能”を阻む積極的な歯止めはないように思われる。では、いかにして*il y a*は「意味する」(signifier) ことがありうるのか？

3. AEにいったって、存在が倫理の意味をも呑み込むという原則は否定されていない。だが、レヴィナス自身の思索の深化から、そこには新たな展開が記されている。その展開のトポスは、何よりも「感受性」(sensibilité) にあった。T Iにおいては、*il y a*の恐怖を忘れ、世界の中に存在する私＝主体の生は「享受」(jouissance) と規定された。感受性もまた、この

享受の一つの在り方 (une façon) だとされていたのである。「感じる (sentir)、それはまさに、感じられたもので率直に満足することであり、享受することである」(TI p.112)。

問題は苦痛 (souffrance) のステイタスである。「痛い」(avoir mal) や「気分が悪い=苦痛を感じる」(se sentir mal) は享受の挫折であるが、それは享受の一樣態としての感受性といかなる関係にあるのか？ TI では、それは逃亡すべき存在の「悪」(mal) 以外のものではありえない。自己の苦痛を感じる、あるいは嫌な客体を感知して不快になり、苦痛を覚える時、それは享受の一樣態なのか？ レヴィナスの言うように、享受が「享受することそれ自体を享受する」「楽しむこと自体を楽しむ」という構造をもっており、苦痛が「苦しむ自己の存在から逃れられないこと自体が苦しい」「苦痛であることそのことが苦痛だ」という構造をもっているのだとしたら、両者はどのように関係しているのか？ 享受の「挫折」とはいかなる意味なのか？ TI では少なくとも、こうした問いを明確に立ててはいなかった。AE にいったってレヴィナスが考え直すのは、まさにこの点である。「『全体性と無限』においては、感性的なものは、消費と享受の意味方向で解釈された」(AE p.120) という註をつけて、レヴィナスは「可傷性」(vulnérabilité) という概念を導入した。ここで包摂関係が変化する。今や享受の方が感受性に含まれ、可傷性——他者によって傷つけられ、他者のために傷つく感受性——は感受性のもう一方の契機になる。

可傷性は「他者の苦痛を感じないではいられない」という構造をもつ。それは、感じる (pouvoir sentir)、感じることも感じないこともありうるという意味での「能力」ではない。物や他者によって傷つけられるばかりでなく、他者が蒙る傷によって傷つかないことはありえない感受性である。「私は」他者の苦痛を、「私は」の自己意識よりも以前に、否応なしに感じ取る。ここには時間性が問題になるのだが、ここで詳論することはできない。少なくとも言うことは、他者の苦痛を私は、「私は」以前の存在の

契機、つまり自己において受けとめるということだ。以前は「私は自己の存在に釘づけになっている」という苦痛においては、私が自分の存在を逃れられない存在の孤独だけが、自己の存在の無意味さだけが問われていた。ところが今や、自己は存在ばかりでなく、他者との倫理関係が発生する場所として、「他者の苦痛から逃れられない」という他者への責任の場所として規定されたのである。

他者の顔の公現は、経験的な出来事である。だが可傷性は一つ一つの出会いによって経験的に開発されるわけではない。もとより、他者の状況への感受性には、個々人の間で経験的な差異があるだろう。その差異にもかかわらず可傷性は、感受性そのものの契機であり、それに経験的な起源を割り当てることはできない。とすれば、レヴィナスの「感性論」は「超越論的感性論」なのか？そうではない。カントからフッサールにいたるそれは、還元不可能な差異にもかかわらず、常に受動的な感性的経験の可能性の条件である能動的な「私は」という主体において組織されるからだ。「受動的総合」であっても統一のための最小限の能動性との対応として思惟されているからだ。レヴィナスの可傷性は、フッサールが時間の要たる「根源的印象」としての「今」の「自発性」—さらにはハイデッガーの言う「自己触発」—を超えた、私の自己における「他・触発」(hétéro-affection)である。自己とは、私の現在という時間の起源以前の (pré-originnaire)、私の現在以前に触発を蒙る場所なのだ。他者は私の自己を、前・起源的に触発する。私の自己の「他・触発」は、あらゆる受動性以上の受動性である。レヴィナスの感受性論は従って、超・超越論的ないしは先・先験的な感性論だということができる。

他者の顔は従って、その都度、私の可傷性において私の自己を触発する。しかし、私の感受性を可傷性として開発するのは、私が出会う他者ではない。もちろん私でもない。私の感受性を可傷性たらしめているのは従って、私でも他者でもなく、他者とは異なる他者である。それは誰か？何か？そ

の間に答える前に一つの迂回をしよう。

4. T I 以来レヴィナスは、「私」が主導する享受の性格、すなわち自らの利害関心が定義する私の存在の「エゴイズム」が、他者への責任の条件であると言っていた。「エゴイズム」は倫理の条件なのだ。他者への責任は「自らの意に反して、自らが口にすべきパンを他者に与える」という構造をもつ。自らが他人に無尽蔵に贈与しうるならば、そこに倫理的行為は存立しない。他者への倫理的な応答には従って、必ず苦痛が伴うのである。唯一存在の視点からは、苦痛とは自己の存在の孤独と無意味さの暴露であった。(苦痛に悩む私は、むしろ他者からの施しを求めるであろう。これは他者への責任とは逆の方向性をもつ。) 今や、私の自己は可傷性の場であり、苦痛には倫理的な意味を与えられる。自己の苦痛とは、「既に苦痛に苦しむ私の自己が、それでもなお(自己と他者の苦痛の双方を担うという苦痛の二重化の中で) 他者の苦痛を苦しむ」と定式化しうるであろう。他者だけが、無意味で無用な私の苦痛に意味を与える。苦痛を避け、自己の存在にとどまる努力が倫理の条件であり、責任には否応なしの苦痛が伴うのである。苦痛を伴わぬ行為には倫理的な意味が欠けている。

それから一步進んで、今や *il y a* の恐怖もまた倫理的な意味の条件だと言われている。以上のような考察を踏まえて、その意義を確定しよう。

5. 他者とは異なる他者とは誰か? それは、存在一般を創造した他者、神である。神と「われと汝」の関係をもちうると考えるマルティン・ブーバーに対してレヴィナスは、神とは「われと汝」には決してなりえない(II)「彼」だと言う。神の創造の本質は、無から存在を創造したことなく、倫理的な存在を創造したことにある。私の自己は、(II) が存在を創造する際に、「想い出せる以前の過去」に、現前化しえぬ過去に残した可傷性という傷を、創造の痕跡として抱えているのである。この痕跡として、他は同

のなかにある (l'Autre dans le Même)。その都度、私に直面してくる他者は、その顔によって、起源以前のこの痕跡である「傷に塩を塗る」ように触発してくるのだ。

それでも、倫理的な苦痛にもかかわらず、私が安眠に陥るのは避けがたい。しかし、「彼」の創造の傷は癒すことができない。それが自己の可傷性に他ならない。安眠の中でも私は、自己という可傷性を忘れることができない。自己は眠らない。安眠の中にあっても自己は不眠のままだと言わなくてはならない。安眠の中でも自己は、他・触発され続けている。対面する特定の他者によってではなく、〈Ⅱ〉によってである。あたかも、安眠している私を、〈Ⅱ〉からの電話が夜通し呼んでいるかのようだ。

ここに *ilya* の解釈も変化する。*ilya* とは「自己の喪失」であり、そこでは他者さえも消失する。他者に対する無限の責任さえ押し潰される。どうしてそれが、倫理の条件なのか？ 第一に、具体的な他者の苦痛を感じ取り、苦痛に耐えるのではなく、終わりなき存在の恐怖に耐え、究極の無意味に耐えることの極みが、「耐えること」それ自体という究極の試練として、存在の全重量を支える主体である私にのしかかる。こうして、存在の重みと無意味に耐えることが、他者に耐え、他者を支えることの条件なのだ。第二に、*ilya* は「私の自己」の産物ではない。それは「別の場所」から私を襲う。そこではただし、方位の規準も失われるのだから、「別の場所」という表現も意味をもたなくなる。*ilya* は従って、私を押し潰す何の理由もない存在の他者性であろう。

「別の場所」とはどこか？ 仮にこの問いが意味をもつとしたら、それはもはや現象学的には接近しえぬものであろう。むしろ伝統的な意味での「形而上学的」次元で、それは成立するであろう。*ilya* は〈Ⅱ〉からやってくるのだと言わなくてはならない。〈Ⅱ〉の創造の本質は、無から存在を創造したことではなく、倫理的な存在を創造したことにあるのであった。二つの〈Ⅱ〉は重なり、*ilya* は〈Ⅱ〉による触発だと考えてよい。

Catherine Chalié は、その著「レヴィナス——人間的なるもののユートピア」において、*il y a* を、創世記の冒頭、光と言葉が到来する前の、つまり創造されたばかりで闇に満ちた天と地の状態になぞらえている。

La terre n'était que solitude et chaos; des ténèbres couvraient la face de l'abîme [地は孤独と混沌であった。闇が淵の面を覆っていた] . (創世記 1.2) *tohu* : étonnement [驚き] , *stupéfaction* [仰天] , *bohu* : vide [虚空] , *solitude* [孤独] (Lévinas—*l'Utopie de l'humain*, 1993, Albin Michel, p.42)

今、この対応を議論しようとは思わない。重要なことは、光も言葉もない、存在することの徹底的な、「脱底的な」無意味は、こうして創造という形而上学的な回路に入ることによって、意味の条件たることができるということだ。他者への責任によって成功したかに見える *il y a* からの逃走は、《II》を介して再び *il y a* へと回帰し、新たに倫理性を帯びることになる。倫理的なものとして創造された私には、他者なき安眠は結局のところ許されてはいない—安眠のなかでの自己の目覚め、*il y a* の不眠。こうしてレヴィナスは、その独創的な思索の始めから展開してきたテーマを、一つの回路へと回収することができたのである。

Signifiante de l' *il y a* ?

Takashi MINATOMICHI

Dans son *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, E. Lévinas écrit ceci : "l'absurdité de l' *il y a* — en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supportée — signifie" (Livre de poche, p. 255). C'est une nouvelle détermination de l' *il y a* qui, en tant qu'être pur, était situé à l'antipode de la signification éthique, inaugurée par le visage de l'autre. En effet, l'excès de l'être constitue pour lui le

Mal qui s'oppose au Bien. Peut-on alors parler d'un certain changement dans la pensée de Lévinas, changement qui aurait eu lieu entre les deux périodes de *Totalité et Infini* et d'*Autrement qu'être* ? Changement, s'il y en a, on devrait le voir dans la détermination du "soi", qui était défini exclusivement comme moment de l'être du sujet "je" : dans la souffrance et l'imminence de la mort est révélé le fait que "je" ne peut pas me libérer du "soi", de mon être. Or, en introduisant son nouveau concept "vulnérabilité", Lévinas re-définit le "soi" comme siège de la vulnérabilité, sensibilité éthique, souffrant de la souffrance de l'autre. C'est par l'intermédiaire du "soi" ainsi doublé que l'être, enraciné dans *il y a* et avalé sans cesse par celui-ci, participe de la signification. *Il y a*, "je" ne peut pas ne pas le supporter jusqu'à la perte du "moi", et "je" n'en suis pas l'auteur. Que dans la perte du "moi", "je" supporte tout le poids de l'être, créé par l'absolument Autre—"Il" cette fois— cela constitue la condition pour que "je" me substitue à l'autre.

推論と理性ーデカルトの三段論法批判

小沢明也

序 不透明な論理学

デカルトにおいて、中世的な自由七科としての論理学は消滅した。しかし、本来の哲学のありかた、すなわち真理を探求していく発見の方法、哲学探求の実践術として、論理学は再発見されている¹⁾。

デカルトにおいて、論理学は形式的な規則を打ち立てるものから、対象化されない開かれた規則、真の意味での普遍的な方法、すなわち方法の「第一性」をその極点にまでおし進められたものへ変わった。事実、「方法序説」の「方法の四規則」は諸数学における個々の問題を解くための具体的で形式的な方法を示してはいないし、特に第一の規則は形式ではなく、明晰判明な認識に真理の基礎を置いている²⁾。

さらに学の規範としては、デカルトと同様に、アリストテレスにおいても数学がとりだされる³⁾。しかし、アリストテレスによれば、学(算術)と学(幾何学)との間には共約不可能性が必要である⁴⁾。これに対して、デカルトは、「比の探求」を通して諸数学に共約可能性を見出した⁵⁾。

これだけでは、対象は諸数学までにしか及ばない。もしそうならば、「比の探求」があらゆる事物を対象とする方法(論理学)になぜ繋がるのか⁶⁾。なぜデカルトは論理学を判明な学として打ち立てなかったのか、なぜ論理規則を形式化しなかったのか、これらの問題の解答は不明である。

この問題を考える上でまず、デカルトの次の言葉が重要である。

「スコラの論理学は、本質的には弁論術に過ぎず、その教えるところは、現に知っていることを他人に聞かせる手段であるか、知らないことについて

で判断なしに多言を勞する手段であって、このような弁論術は良識を増すどころか損うものだからである。私の言う論理学は、まだ知られていない真理を発見するために、自分の理性を正しく導くことを教える論理学である。」⁷⁾ (傍点は論者)

この文章の具体的内容はどういうことなのか。伝統的に、論理学が学であるための根拠は論証であり、その要は三段論法であった。したがって、いま引用した文章の意味を明らかにするには、デカルトの三段論法批判について調べるのが得策である。この手がかりとしては、デカルトは学と方法の核心として精神の「直観」と「演繹」(deductio) をかけ、単純なことから始める方法的順序の例として、比例中項を求める「比の探求」を彼は挙げている。以下、三段論法の起源説も考慮に入れて⁸⁾、三段論法の発見の仕方とデカルトの発見の仕方の異同をみる。この段取りでデカルトの三段論法批判の意図と発見の論理との関係を明らかにすることにする。

1 外延説

マリオンによれば、三段論法批判の主な意図は、論理的吟味にあるというよりも、三段論法の中項を単純本性へと存在論的に変えることにある⁹⁾。事実、デカルトは説得術としての三段論法の有用性や妥当性を認めている¹⁰⁾。何が問題かと言うと、三段論法の大前提そのものが推論の内容をすべて含んだものであって、推論全体の内容が存在論的に既知であるということである¹¹⁾。このことに関連して、次のようにデカルトは言う。

「哲学者たちがすべての事物を彼等のカテゴリーへと分類したようにすべてのものが存在の或る類に関連している限りにおいてではなくて、…何か困難が起る度ごとに、我々が即座に注意を向ける仕方である事物が他の事物から認識される限りにおいて、すべての事物が或る種の系列に配列される」¹²⁾。

すなわち、実体の本質・存在を問わず、それを絶対的なものとみなすこ

とによって、事物をカテゴリーに分類していく哲学から、実体の存在をも相対化し、単なる推論項としての単純本性と看做す方法をデカルトは提唱している¹³⁾。もしくは、存在論的な本質・実体の探求から認識主体の明証性を真理の基準とする哲学へと彼は移行したのである¹⁴⁾。

現に、「類種関係の必然的主述連関」¹⁵⁾が三段論法成立の起源としてある。三段論法は、項と項の外延の関係、類が種を含む形式の連鎖で成り立っている。事実、「真理の探求」では、「私とは何か」を問う場合、ポリフェリオスの樹が批判の対象に挙げられている¹⁶⁾。この樹を利用すれば、「私」の本性について、次の三段論法が作れる。

大前提： あらゆる人間は理性的動物である。

小前提： 私は人間である。

結論： ゆえに、私は理性的動物である。

結論が正しいとするには、その大前提の命題を中心とした名辞の内容の知識、存在の分類方式（類種関係）を前提とする。すなわち、形式の正当性に加えて、名辞の外延を決定できるような知識の体系を前提とせざるをえないのである¹⁷⁾。この意味で、三段論法は既知なる知識（スコラ的存在論）を前提とするわけで、三段論法は発見の論理ではない、とデカルトは言うのである。

しかし、元来、三段論法は形式が重要であり、自然的事物を示す名辞の外延だけを対象とするのではない。事実、アリストテレス自身も数学的例も持ち出しているし、三段論法を形式化（記号化）することに心血を注いでいるように見える¹⁸⁾。この外延説はその批判の一部となりうるが、それだけでは真の三段論法批判とはなりえないのである。

2 形式説

さらに何が問題かと言うと、三段論法の形式であり、デカルトは次のように言っている。

「弁証家たちは、推理の或る種の形式を規定している以上、これらの規則で人間の理性を支配していると考えている。しかも、この形式は、それを信頼する理性が、たとえ推論そのものの明証的かつ注意深い考察には関心を払わなくとも、とにかく形式のおかげで、なにか確実なものを結論することができるほど、必然的に結論を導くものなのである。ただし、それらの連鎖を用いる人々自身がそれらに囚われている間に、真理は、しばしばその連鎖から抜け落ちていくことに我々は気付くのである。」¹⁹⁾ (傍点は論者)

もはや内容ではなく、固定された形式に対して批判がなされている。単に決められた形式に則るだけでは、真理を取りのがしてしまうのである。再構成された形式そのものは、当の問題を考察し、推論する思惟の現実のあり方を示してはいない。個々の問題や論拠の知り方で、推論のありかたも変っていくので、その場合の連鎖に絶えず注意していく必要がある。

では、デカルトの主張する推論の順序は、いかなるものであろうか。まず、問題を解くために必要な最も単純で認識しやすい「単純本性」が見出される²⁰⁾。この「単純本性」は命題の名辞にあたり、知性的な直観の対象となる²¹⁾。その複合により命題が作られる。さらに、名辞と名辞の必然性、命題の正しさは、存在のカテゴリーや、形式における規則に存するのではなく、単純本性の「必然的結合」を直観するという明証性に存する。例えば、デカルトは、「私は存在する、ゆえに神は存在する」を「必然的結合」の例として挙げている²²⁾。確かに、これを省略三段論法と看做すことはできる。しかし、デカルトは「私は存在する」と「神は存在する」という二つの直観されたものの推論的結合とその直観化しか考えていない。すなわち、推論に中項を介入させる必要はないと考えているのである²³⁾。デカルトの推論を表す必然的結合を三段論法にしてしまうと、彼が推論の基礎とする二項の結合の意味がなくなってしまうのである。

他方、もし、類種関係を使って解きやすい問題があれば、その関係を使

うことをデカルトは許すであろう²⁴⁾。だが、その場合の類種はスコラ的な既知のものではなく、単純本性の関係において新たに見出される類種である。この意味で、(1)の存在論的外延説は妥当する。しかし、煩瑣で固定された推論形式のみに訴えてはならない。デカルトの方法は、空虚な形式を置かず、所与の問題に一番容易で応用のきく解答を自分の力で見付ける仕方を習慣づけるものである。したがって、デカルトは固定された矛盾律の具体例を永遠真理と呼ぶが²⁵⁾、学を現実遂行していく理性的な思惟の働きを永遠真理とは言わない。すなわち、推論遂行の流れる時間の場において、推論の形式を規定することは無意味なのである。

すでに見たように、デカルトは、このような概念結合の真理基準を形式におかず、不可疑の直観による「明晰判明知」に置く²⁶⁾。しかし、もし方法ないし推論の正しさを推論の心理的な遂行に求めてしまうなら、非学的な混乱した思惟を出られないのではないか。これでは普遍的な「学」構築など不可能である。推論のための具体的な形式化をとらず、推論たる「演繹」を直観の連続と看做すなら²⁷⁾、そのような演繹を与える方法のモデルを提示することが学構築の方法として必要である。

このような概念の必然的結合を見出すモデル・仕方を教示するのが数学的思考方法である。ジルソンによれば、外延説の有用性を認めつつも、問題は概念の内包や外延ではなく、数学的タイプの観念を対象とする分析であり、空虚な抽象である推論の形式を対象とする代りに、観念の内容とその関係、発見自体を対象とするのが、デカルトの方法である²⁸⁾。では、このデカルトの方法のモデルをみるために、その発見の方法の一番単純な例として挙げられている比例中項の求め方と推論の関係をみていこう。

3 数学モデル

アリストテレスは推論を比例的に看做してもいるし、三段論法の起源として、数学の比例論が主張されてきた²⁹⁾。もし三段論法を比例化するなら

ば、その推論のあり方はデカルトのそれと大差はなくなるではないか。デカルトは次のように言う。

「すべての推理において、我々は比較 (comparatio) によってのみ正確に真理を認識する。たとえば、すべてのAはBである、すべてのBはCである、ゆえにすべてのAはCである、ということにおいて、求めるものと所与のもの、つまりAとCとが、両者ともにBであるということに応じて、相互に比較される、等等。しかし、…三段論法の形式はものの真理を知るのには何の役にも立たない」³⁰⁾

ここで主題になっているのは、項の相互の比較一般による連鎖である³¹⁾。そして、デカルトが異を唱えているのは、三段論法の形式自体であり、三段論法の項の比較自体ではない。すなわち、三段論法を三つの項の比に置き換え、その項と項の關係に着目するかぎりでは、アリストテレスとデカルトに大差はないようにみえる。

さらに、「発見の方法」として三段論法を見た場合、それは大項の定義や原因を示す項としての中項の発見にひとまず還元できるので³²⁾、第一格を例に出して、三段論法の中項を数学の中項の発見に結びつけてみよう³³⁾。第一格を簡単な記号で表すと、

大前提 $A - B$

小前提 $B - C$

結論 $A - C$

中項を x として、各命題の比が等しいとすると、

大前提 $A : B = 3 : x$

小前提 $B : C = x : 12$

結論 $A : C = 3 : 12$

$3 : x = x : 12$ より、中項 x は6である。この場合、三項ではなく、四項の比較となってしまうが³⁴⁾、両端項を見て、その關係に注意して中項を求める仕方は三段論法と同じである。しかし、数学において比の前後は

置換可能なのに対し、三段論法の「换位」は不可能な場合もある。さらに、中項を決める条件は三段論法の流れと一致していないし（例えば、比の値が一定）、単に中項を未知数で置き換えてみても、論点が決まらない以上、未知数は定まらない。つまり、三段論法における「発見の方法」はその推論形式自体にはないのであり³⁵⁾、三段論法と「発見の方法」において理性（知性）能力の働きかたも異なってくる。三段論法の規則に縛られた理性は不自由であり、その形式のみで数学的論証は作りにくいのである。事実、アリストテレスは、数学の証明を三段論法の形式に適用することを困難とも考えている³⁶⁾。

まとめると、第一に、比例中項の発見と三段論法の中項の発見は似ている点があるが、三段論法を構成する理性の働きと数学的中項を見出す理性の働きは異なる。第二に、三段論法の形式を踏まえて、項と項とを比較すると、その比較が数学と較べるとかなり不自由にならざるをえない。

次にデカルトの比例の求め方を見てみよう³⁷⁾。まず一つの問題の類としてあげられているのは、3、6、12…という数の並びが与えられ、3と6の関係を見つけ、そこから2倍ごとの数列を見出し、数と数との間の比が同じであることが見出される、というものである。次の問題の類は比例中項を見出す場合である。前の場合は、既知数の $6/3$ 、……に注意すればよかったものが、今度は、3、12の間の一つの中項 x を求める場合であり、 $x/3$ 、 $12/x$ という二つの比に注意を向けなくてはならない。さらに、類をかえて、3と24が与えられた際に二つの比例中項を求める場合には、三つの異なる項に「注意」を向ける必要がある。このように、中項の数に応じて、「困難」の度は増していくが、3と48の間にある三つの比例中項を求めるには、「困難」を少なくする必要がある。すなわち、まず3と48との間の比例中項の一つ、12が求められ、次に3と12の間の比例中項が求められる、というように、「困難」が第二の類の困難に還元される。

したがって、ここでも二項の関係が基礎である。外見上は、その求めるものが中項か否か、または中項の数により類が異なっている(38)。しかし、その類を決めるのは推論の形式(方程式)、未知数の数というよりも、その推論を直観に還元することの難しさ、もしくは思惟の注意の向け難さの度合いである。その難しさは思惟する「注意」の方向の複雑さによる。ここにおいて、先の数学を例にした三段論法における類種もしくは外延やその式や格という形式の規則が、思惟(理性)の働き自体の類種の規則に置き換えられた。このように、事物そのものの尺度や順序を考察するのではなく、その上位の思惟行為のレベルにおいて、事物と事物の二項の関係を見出し、どれをもっとも容易な「基準」(mensura)にして、思惟においてより容易(単純)なものからより困難(複雑)なものへという「順序」(ordo)で解答を見出すことが、デカルトの方法の要なのである³⁹⁾。

以上、デカルトにおいては、類は思惟の容易と困難という観点から、すなわち形式ではなく、主に推論を産み出す理性と思惟の注意の仕方とその難度という観点から類別された。形式的にはデカルトの比の解き方は以前にも行われた基本的なものである。しかし、その形式を思いつく際の形式化できないところまで行き着いた理性のありかたに、彼は普遍的な方法、方法の第一性を見たのである。したがって、比の方程式は作れても、思惟の働きの方法を形式になおすことはできないのである。どんな問題でも対応可能な心の習性を彼は表そうとしたわけであり、そのような習性を子細な推論規則に直すことは不可能だからである⁴⁰⁾。

しかし、このような心(理性)の習性はアリストテレスにおいても重要視されているのではないだろうか⁴¹⁾。確かに、アリストテレスにおいても、論証における理性が重視されているが、論証における感覚も重視されているのである⁴²⁾。もしくは、ヌースが「完成態としては書かれたものが何も備っていない帳面」⁴³⁾に擬えられるように、外的対象からの抽象が重視されているのであり、数学においてもその抽象性は生かされている。した

がって、対象は自然の本性に限定される⁴⁴⁾。これに対し、デカルトは、実際に問題を解く上での想像や感覚の援用を説きつつも、外的対象へと心の傾く習性を戒め、自己内部にある単純本性に注意を向ける精神の習性を説く⁴⁵⁾。方法の基盤である精神の習性そのものにおいて、両者は対峙しているのである。さらには、中項に固執する理性のヘクシス、三段論法を画一的に定式化して、形式のみに依存してしまう理性のヘクシスをデカルトは糾弾したのである。これは、存在論と形式とに関して限られた数学モデルのありかたを排し、無限の可能性を秘める直観主義的数学モデルをデカルトが提示したことと等しいのではないだろうか。

結論 推論形式から普遍理性の規則へ

以上より、デカルトの方法が、過去の存在の体系をもとにするのではないと同時に、思惟を縛る論理的な形式で表せないことは、明白である。数学をモデルにして、単純本性の結合のありかたを見出そうとする理性の習性の規則を身につけることが重要だったのである。デカルトの方法は、閉じられた方法（論理）の上に位置付けられるような開かれた理性の方法なのであり、この点においてデカルトの方法は学の第一性の極点にある。すなわち、あらゆる事物、あらゆる対象と方法に適用可能な方法であるという点で、彼の方法は「普遍学」と等しいのである。能力の観点から言い直せば、固定された推論形式を越える普遍的な理性の場が見出され、その場にこそデカルトの方法があったのである。

註

アリストテレスの著作の訳は『アリストテレス全集』岩波書店をそのまま使わせて頂いた。著作の略語は、APrが『分析論前書』、APoが『分析論後書』、MEtが『形而上学』、Catが『カテゴリー論』、DAnが『靈魂論』、ENiが『ニコマコス倫理学』である。デカルトの著作の略記号は、DMが『方法序説』、RVが『真理の探求』、MMが『省察』、MRが『答弁』、EBが『ピュルマンとの対話』、RGが

【精神指導の規則】、PPが『哲学原理』とする。デカルトの著作はAdam-Tannery版を使用し、著作記号のあと巻数を記した。訳は『デカルト著作集』白水社になるべく従わせてもらった。

- (1) cf, PP, Préface, IX -2,p.13,l.30. アクィナスも両義的な論理学の定義をしており、論理学は論証によるので「学」であり、三段論法などの道具を含むので「術」としている (cf,Thomas Aquinas ,*The division and Methods of the sciences*, translated by Armand Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1953,p.16 ; In I APr.lect.1,n.2 : {ars logica, id est scientia ratiocinalis}). 学院で使われていた教科書でも、学としての「論理学」の場は確保されている (cf,Eustachius, *Summa Philosophiae*). さらに、16世紀から、論理学は「発見の方法」に置き換えられていく (cf, Rudolph Agricola, *De inventione dialectica libri tres cum schliis Johannis Matthaei Phirissemii*, 1515 (Nachdruck der Ausgabe Köln 1528); Stephen Gaukroger, *Cartesian Logic An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Clarendon Press, ch.II,p.34, 1989). また、16世紀から、理解作用を指導する術として論理学を捉えられる傾向(心理主義)がでてきて、デカルトもこの思想的風潮に影響されていると思われる (cf,Gaukroger, Op.Cit. ,p.47 ; Suarez, *Disputationes*, xxxix,1 : {dialectica solum sit quaedam ars dirigens operationes intellectus}; Eustachius a Sancto Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis*, {PRIMA PARS DIALECTICAE, DE IIS QUAE AD primam mentis operationem spectant}). アリストテレスの探求方法としての三段論法については、千葉恵 “Aristotle on Explanation : Demonstrative Science and Scientific Inquiry” Part I (北海道大学文学部紀要 40ノ1、1991年) Part II (北海道大学文学部紀要 40ノ2、1991年) を参照。
- (2) cf,DM2, VI ,p.18,l.16-p.19,l.5. cf,RG4,X,p.372,l.11-16. 「我々が真なるものに反する誤謬を犯さないためには、精神の直観がどのように用いられるべきであるのか、また、我々がすべてのものの認識に到達するためにはどのように演繹が見出されるべきであるのかを、もし方法が正しく説明するのであれば、学問は精神の直観あるいは演繹によってのみ獲得される以上、方法が完全であることのみが要求されると、私には思われる。」
- (3) cf, APo. I.14. 79a17-19 ; I.1.71a3.

- (4) 「類が異なるもの、たとえば、算術と幾何学の場合には、もしも、大きさが数であるとするのではない限り、ひとは算術に属する論証を大きさに付帯する事柄に適用してはならない。…算術の論証には算術の論証が関わる類がいつもあり、他の科学に属する論証についてもこれと同じである」(APo.75B1-9; 小林道夫『デカルト哲学の体系』勁草書房 1995年、4-5頁; 谷川多佳子『デカルト研究—理性の境界と周縁』岩波書店 1996年 42-3頁参照)。
- (5) cf, DM2, VI, p.20, l.1-6; デカルトの比例論が数学に及ぼした革新性については、小林道夫『デカルトの自然哲学』岩波書店 1996年 (pp.12-17) を参照。
- (6) cf, EB, V, p.175. 「論理学はすべての事物について論証を与える」。数学の比の計算をあらゆる学にあてはめる方法が「普遍数学」であり、これをデカルトは後に断念したという解釈は可能であろうが、『哲学原理』序文に論理学と方法が結び付けられているし、「明晰判明知」を真理の基準とすることと「理由の順序」の厳守はデカルトの学全体に共通である。
- (7) cf, PP, Préface, IX -2, p.13, l. 25-p.14, l.1.
- (8) 千葉恵「アリストテレスの三段論法の起源 (1)」『哲学』(三田哲学会) 79巻 1984年、「アリストテレスの三段論法の起源 (2)」『哲学』(三田哲学会) 80巻 1985年参照。ただし、これらの論文の分類によれば、分割法起源論、イデア原因論起源論、トボス論、数学起源論があげられている。
- (9) cf, J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, p.161.
- (10) cf, RG2, X, p.363, 21-25.
- (11) cf, RG13, X, p.430, 11-3; RG10, p. 406, l.16-p. 406, l.26. デカルト以前にも、三段論法に対する「論点先取り」批判がよく行われていた (cf, Gaukroger, *Op. Cit.*, ch.I; II)。
- (12) RG6, X, 381, 12-14.
- (13) cf, CAT.7, 8b20, MEt. Z , 17, 1041a33; b8; A ,7,1072a32-34; N ,1, 1088a22-24; b2; 谷川、前掲書 43頁参照。
- (14) cf, J.-L. Marion, *Op.Cit.* , ch.13, 14, 16, p.131, 161.
- (15) 千葉 85,33頁参照。
- (16) cf, RV, X , pp.515-6; Hamlin, *Le Système de Descartes*, p.89; 三段論法の起源説に、プラトンの分割法に対するアリストテレスの批判的發展が三段論法の発見

に繋がっているとする説がある(千葉84、今井知正「論証と原理」『哲学雑誌』(1980年)767(95)巻参照)。アリストテレスもプラトンの分割法に対して「論的先取り」の反論をしている(APr.46a31-33)。

- (17) cf, Hamlin, *Op.Cit.*, p.89 ; E.Gilson, *René Descartes Discours de la Méthode Texte et Commentaire*, Vrin,1925 (1976), p.184 ; A.Hannequin, “La méthode de Descartes”, *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, Alcan,1908,p.225.
- (18) cf, APo. I.15. ; 千葉85 参照。
- (19) RG10, p.405, l.24-p.406, l.5.
- (20) cf, RG6. 例えば、「独立、依存、原因、結果、単純、複合、…」などである。
- (21) cf, RG6, p.383, l.11-14.
- (22) cf, RG12, p.422, l.4-6.
- (23) cf, RG13, p.430, l.15-16. 「我々は彼等(弁証家)のように二つの端項と中項とを区別はしない」。
- (24) cf, RG10, p.382, 24-28.
- (25) cf, PP.I.49.
- (26) cf, DM2, VI , p.18, l.16-23.
- (27) cf, RG3, X, p.369, l.18-p.370, l.15.
- (28) cf, E.Gilson, *Op.Cit.* Vrin,1925 (1976) ,p.184.
- (29) cf, APo.I.5.74a18 ; I.12.78a2 ; Benedict Einarson, “On certain mathematical terms in aristotel's logic part I.II” , *American Journal of Philology*, v.LVII, 1936 ; 千葉85 ; 山下正男『論理学史』第一章(1983)岩波書店参照。
- (30) RG14, p.439, l.19-p.440, l.1.
- (31) cf, RG14, p.440, l.3-4.
- (32) 今井、前掲論文参照。
- (33) なぜこの格をあげるかという、推論形式のうちでは、第一格が最も科学的な知識たるにふさわしい推論形式である。何となれば、たとえば、算術や幾何学や光学といった数学的科学的はこの格を通じて論証を提示するし、また大まかに言って、事物の根柢について考察するものである限りの科学はそうするからです」(APo.I.14.79a19-20)。以下の図式化は、山下、前掲書30頁を参照し、別の例にかえた。

- (34) cf, ENi, V, 3, 1131a30-1131b1.
- (35) cf, Gaukroger, Op.Cit., pp.58-9.
- (36) 千葉 85、42 頁参照 ; APr. I .35.48a30-39.
- (37) cf, RG6, p.384,1.9-387, 1.8.
- (38) cf, J.Vuillemin, *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*, P.U.F.,1960 (1987) , p.119-20.
- (39) cf, RG4, p.378, 1.1.
- (40) 技術の観点から RG に「精神のハビトゥス」を見ることについては、望月太郎「デカルト『規則論』を技術の観点から読む」(『待兼山論叢』24号1996年)を参照。
- (41) cf, ; Marion, Op.Cit. § 26. ; APo, II, 19.
- (42) cf, APo, I, 24 ,86a30.この箇所はデカルトの比の考察に近い内容が記されている。特にヌースの重要性は APo のまとめである II,19 において説かれているが、同時に感覚の役割は捨てられてはいない。
- (43) DAn.III.4, 430a1.
- (44) cf, Marion, Op.Cit., p.49 ; 谷川、前掲書 58-9 頁。
- (45) cf, RG12. デカルトに対峙するトマスの魂の能力については、拙論「トマス・アクイナスにおけるハビトゥスの自己認識—デカルトにおけるコギトに抗して」(『中世思想研究』38号1996年)を参照。

Le raisonnement et la Raison

—la critique du syllogisme chez Descartes

Toshiya OZAWA

Descartes a critiqué le syllogisme dans les *〈Regulae ad directionem ingenii〉*.

Nous recherchons le but de sa critique. Nous classons sa critique en trois groupes en tenant compte des sources du syllogisme. Descartes se bat contre 1) la logique de l'extension; 2) le formalisme du syllogisme; 3) le modèle mathématique insuffisant pour la *〈Mathesis universalis〉*. Nous concluons de ces recherches

que la méthode cartésienne est universelle parce qu'elle est libre des catégories ontologiques, de toutes les formes de raisonnement, de la mathématique finie et dépendante des sens. Descartes a voulu établir les règles de la Raison universelle, non pas des formes compliquées et fixées.

メーヌ・ド・ビランにおける「事実」の概念

川崎 惣一

1 序

メーヌ・ド・ビランの思想の独自性が、自我を能動的意志として捉えたことにあることは論をまたない。すなわち彼は、自我は何よりもまず能動性において規定され、従って自我は意志として現れることを述べたのである。このようなビランの思想は、人間が知的諸活動を行ういかなる場合においても常に見いだされるような、人間の諸能力の行使のありようそのものを研究しようとする彼の姿勢と不可分に結びついている。彼が目指したのは、実際に諸能力が行使される場面に目を向けることを通して、それに不可欠な条件と、その構造を解明することであった。これによって初めて、哲学は、あらゆる学を基礎づけると同時に、ビランの目指す包括的な「人間の学 (science de l'homme)」においてもまた、その要の位置を占めることもできるようになると考えたのである。

人間の諸能力の行使のありようを解明するためにビランが頼りとするのは、主体が行う経験であり、しかもそれは、「内的経験」とも言うべき、自我の統覚 (aperception) である。彼は、主体にとって経験が成立すると言いうるのは、主体のあらゆる経験が常に伴っている自我の統覚が不可欠であると考え、主体の経験を分析することを通して、この自我の統覚を取り出そうと考えたのであった。そのための出発点として、ビランは「事実」という概念を採用する。そして、主体にとって現れるものすべてをひとまずは「事実」という資格でひとまとめにした上で、それを分析し、その序列づけを行うことを通して、人間の諸能力の行使においてより根源的なも

のを問おうとするのである。

本論では、ピランのいう「事実」の概念を中心に、彼が「事実」の序列においてより根源的な要素へとさかのぼるその歩みと、それによって得られる成果とはどのようなものか、について検討する。なぜなら、これらの理解を通してのみ、我々はピラニズムの豊かな成果を適切に理解することができるようになるからである。

2 ピラニズムの対象と方法

ピラニズムがそのはっきりした姿を現すのは、1805年の「思考の分解論」以降だと目されている。すなわちこの論文において初めて、彼の考える、あらゆる学を基礎づける地位にある哲学が解明すべきものとは何であり、またいかなる方法を用いるべきであるかが、明示されたのであった。そしてその解明すべき事柄とは、自己の存在の知を構成している、ピランが「内感の根源的事実 (le fait primitif du sens intime)」と呼ぶところの努力感のありようであり、その方法とは、反省である。では、ピランがそのような考えに至ったのは、いかなる動機のもとにであろうか。これに関し、ピラニズムの成立の直前にあたる1803年に書かれ、未完成のままに終わった「観念学と数学との諸関係論」に、ピラニズムの萌芽を示す興味深い叙述が見られる。この論文を検討することによって、我々は、ピランの目指していたものの内実を、うかがい知ることができる。

この論文においてピランは、ピラン自身が「観念学」と呼ぶところの、「哲学的分析」を行うような新しい形而上学の構想を描いている。そしてその他のあらゆる学は、この新しい学にその基礎を置くべきだと述べるのである。彼はまず、二種の学を区別せねばならないことを言う。一方は、できあいの観念を、記号の使用によって操作することで成り立っているが、観念の起源あるいは記号を使用することそのものについて無反省な学、他方は、まさしくそれらについて問う学である。このことから、前者は後者

に基礎を置いていること、従って哲学は後者であるべきことを、彼は主張する。ところで、その観念の起源及び記号の使用とは、すなわち主体による諸能力の行使に関わる事柄に他ならない。そこで彼は、哲学が解明すべきはまさしく主体の諸能力の行使のありようなのであって、またそれに伴い、哲学に固有の方法が要請されることを、この論文において述べているのである。

彼はこの論文の冒頭で、伝統的な意味での形而上学を「暗闇に包まれた学」(IM,p.2)と呼んでそれに対する不信を示し、これに対して当時幾何学を始めとする自然諸学が大いに発展を遂げていることを言う。その理由は、形而上学は、空虚な言葉でもって不確かな想像の産物を持ちこんでしまっているのに対し、自然諸学は感覚的世界から出ることなしに、経験及び観察という方法によって確かな成果をあげているからである。そこで彼は、この自然諸学の方法たる観察と経験を、哲学にもうまく適用する術はないであろうか、と問う。

ピランは、彼がロックやコンディヤックの影響下において受け継いだ経験主義的な考え方から、人間の諸能力の行使を解明するためには、もっぱら実際の経験の場面から出発せねばならないと考えている。このことから彼は、哲学もまた、まず人間が実際にその諸能力を行使する場面そのものを考え、それを分析することで、諸能力の行使それ自身の構造を明らかにしてゆくべきだ、という姿勢をとるのである。

以上の理由から、ピランは、あらゆる学をその対象の違いに従って二種に区別する。一方は、研究している主体自身の諸能力の働きに目を向けることなく、従ってその意味でもっぱら自身にとって外的な対象に、研究の目を向けるような学である。これに対し、「観念学の対象は全く内的」(IM,p.2)なのであって、この学は、研究の目が他ならぬその研究者自身に向けられるのみならず、しかもその研究者自身にのみ内的に知られるような、人間の諸能力の行使それ自身を研究の対象とするような学だというの

である。これに伴い、自然諸学とは質を異にするような対象を扱うにふさわしい観察、ピランの言葉でいう「内的観察 (observation intérieure)」が、新たな学に固有の方法として要請されるに至る。観察と呼ばれているとはいえ、この「内的観察」は、単に観察の目を主体自身に向け変えたということのみを意味するものではない。そうではなく、自然諸学において用いられる一般的な意味での観察とは、その対象の独自性故に、同じ観察であるとはいえず質を異にしているのである。すなわちこの「内的観察」は、一般的な観察が頼りとするような諸感官ではもはや知覚しえないような、人間の諸能力の行使そのものを対象にしているのであり、従って、これによって、諸能力の行使そのものを分析しかつ諸能力の行使のありようを明らかにしてやることが可能となる、そのような方法なのである。そして、観念及び記号とは、諸能力の行使によってのみ得られるのであるから、諸能力の行使そのものの解明とはまた、あらゆる観念及び記号の起源を明らかにすることでもある。「観念学」があらゆる学の基礎となるべき学を指す呼び名として用いられるのは、このような理由からである。

かくして「観念学」はあらゆる観念の序列を、その最も根源的な要素からたどり直すことで、あらゆる学を適切な仕方で序列づけることができるようになるであろう。「始まりより始める」ことで、観念学は、諸々の用語や諸観念のあらゆる形式を順々に規定してきた一連の諸条件を、ゆっくりとかつ順序に従って、その諸形式の、第一の単純さから最高度の構成に至るまで、くまなく見渡すであろう。」(IM,p.9)

以上のような、人間の諸能力を実際に行使する場面に研究の目を向けることを通して、その最も根源的な要素へとさかのぼろうとする点に関しては、ピランの姿勢は常に一貫している。このことは、ピラニスムの成立後にあっては、ピランに固有の意味での「事実」概念を出発点にするという形をとる。そしてこの「事実」の成立の条件を探るという仕方で、人間の認識において最も根源的なものとは何か、研究されるのである。

3 「事実」の序列化

ピラニスム成立後においては、ピランは、いかなる学も、主体にとって現れる「事実」をその対象にするのだとした上で、その「事実」成立の条件を問う学こそが、あらゆる学の基礎となるべき学であると述べるに至る。

ピランが「事実」ということを言うとき、それはとりもなおさず主体にとって経験される限りでの事実のことを意味する。つまりここには、経験と「事実」が意味上重ね合わされているという事態が見いだされるのである。「我々にとって存在するものの全て、我々が外界において知覚し、我々自身の内に感知し、我々の有する観念において理解しているものの全ては、我々にとって、事実という資格においてのみ与えられる。」(E,p.14-15)

ピラニスムにおいて「事実」の概念は、彼独自の意味合いを付与されている。通常の我々の理解では、事実とは客観的な意味でのそれであって、それはだれもが承認せざるを得ないし、また仮に誰によってもそれと認められずとも、それ自身事実として存在するであろうようなもののことであろう。従って例えば、昨日友人が交通事故にあい、今日になって私は初めてそれを知った、という場合、その事故は私によって知られるかどうかに関わらず昨日の時点で事実であった、と言われうるであろう。あるいはまた例えば、これまで未知であった惑星が新たに発見され、かつその惑星がそれ以前にも存在していたはずであることが科学的に証明されたならば、その惑星がかつても存在していたこと、これは事実とされるであろう。これに対してピランのいう「事実」とは、主体によって「事実」として認識されることによって、初めて「事実」として成立するようなもののことを指す。しかもそれは狭い意味での認識の対象のみならず、主体が経験において感知するものの全てを意味している。

従ってピランが「事実」の成立の条件を問おうとする際には、あたかも自明の事柄であるごとく「事実」と経験を同列視し、その条件を主体の経

験の成立の条件を問うという仕方で、主体の経験することそのものの内に見いだそうとするのである。従って「事実」の成立の条件とは具体的には、主体のあらゆる経験においていつも避けがたく見いだされ、またその経験における偶然的な要素、すなわち置き換え可能にして変動しうるもの全てに対して常に同一なものとしてとどまっているような、従ってそれなしではいかなる経験も成り立つことのないような、主体の経験の成立条件、これなのである。

では、ここでピランを離れて考えるに、先に述べたような通常理解における事実と、ピランのいう「事実」とはいかなる関係にあるのだろうか。少なくとも言うことは、ピランの考えでは、主体によって経験されることなしには、いかなる「事実」も存在しえないということである。なぜならピランが問うているのは、あくまで主体にとって「事実」が存在するとすれば、それはいかにしてかという問題であり、言い換えれば主体が「事実」を「事実」として認識する際の、その認識の成立条件だからである。従って恐らくピランにとっては、通常理解における事実とは、ピラン的「事実」に基礎を置き、かつそれを前提とする限りにおいてのみ成立するのだ、ということになるであろう。そして、通常の意味でのいわゆる事実を整合的に説明することは、「事実」の成立が解明された後で、この「事実」から出発することによってのみ可能となるという理由で、常に後回しにされるのである。

さて、「事実」の成立条件の解明にあたって、ピランはまず、あらゆる「事実」が主体なしにはありえないものであると考える。というのも、「事実」が「事実」たりうるのは、それが主体自身にとっての「事実」たる限りなのであり、従ってそれを認識する主体を欠いたいかなる「事実」も無でしかないであろうから。従って「事実」の成立の条件は、主体の側にあることになる。とすれば、解明すべきは主体自身のありようということになるのだが、主体にとって現れるものは、その全てが「事実」の資格にお

いてのみ主体に与えられるのであったのだから、「事実」の成立の条件たる主体のありようもまた、「事実」の資格で主体に知られているものの内に求められるのでなければならない。では、主体に関わる諸「事実」の内、最も根源的でありしかも経験の成立条件をなしているような「事実」とは何か。これに関しては、彼が行っている「事実」の二つの分類を考え合わせてやらねばなるまい。この分類は、ピランが行っている、「事実」の二つの秩序の区別として表現されている。

彼は、「事実」には二つの秩序があるとして、これらを区別する。この区別は、先にとりあげた論文『観念論と数学との諸関係論』における、学の対象の区別に対応していると見ることができる。その一方は「内的事実」であり、他方は「外的事実」である。「外的事実」とはピランの表現を用いれば「外的に観察されあるいは表象されうる」(*La décomposition de la pensée*, t.III,p.118)「事実」のことである。別の言い方をすれば、外的諸感官を通して知覚されるような「事実」である。これに対して「内的事実」とは、あくまで知覚する主体自身が内的な仕方でも感知するような「純粋に反省的な」(ibid.)「事実」のことを指す。そして彼は、後者の「内的事実」の方が、「外的事実」に比して、「事実」の成立構造の序列において先立っていると考えた。なぜなら「外的事実」は、外的諸感官を通して得られる、可変的な知覚内容から構成されているために、あらゆる「事実」の認識において常に知覚されているわけではないのに対し、後者は主体のあらゆる活動の場面において常に感知されていると云うからである。(1)

つまりピランは、この「内的事実」、すなわち主体にとって内的反省的な仕方でも感知されるような「事実」こそが、あらゆる「事実」の成立の条件をなしているところの、「事実」の序列の上で最も先なるものだと考えたのである。では「内的事実」とは、一体いかなる内実を有しているのだろうか。ピランはこれを、自己意識とも呼ばれているところの、主体自身の存在の感情とも言い替えられ得るような自己知であると説明する。この

ことは、いかなる「事実」も、主体自身が存在していることを承知した上でなければ「事実」とはなり得ず、従って序列の上で最も先立つ「内的事実」とは、主体自身が存在することの感知そのものである、ということである。

4 「根源的事実」、及びその構造

ピランに従えば、主体にとってあらゆる「事実」が存在するためには、主体が常に感知しているところの自己知がなければならない。その理由は、ピランの次のような言葉に読みとることができる。「我々にとって事実が存在するのは、我々が我々の現存についての感知及び、…何らかの事物、対象あるいは変容の感知を有する限りにおいてのみである。」(E,p.15) 主体にとって「事実」が存在すると言いうるのは、同一性を有する主体に対して、何らかの変化がもたらされる限りのことなのである。従ってあくまで同一なものとしてとどまる主体こそが、可變的なものたる対象等の知覚内容の成立条件となっているのである。ピランにとってあらゆる「事実」が、關係的構造をなしているとされるのも、ここから理解されるであろう。その一方は、認識する主体であり、他方は、認識される対象である。「あらゆる事実は本質的關係という特徴を有する。それは二項からなる關係であり、あるいはまた、互いに區別されるが分離されることのないような二つの要素から構成されたものである。その二項とはすなわち、知覚する主体と、知覚される対象である。」(*Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, t. VIII, p.6) 一方の項たる対象が「事実」の構成要素となるのは、あくまで主体に相関的なものとしてのみである。従って問われるべきなのは、「事実」の成立の条件をなしている、主体が知覚することそのもののありようであり、知覚という働きそのものが成立するための、最も根源的な要素なのである。そしてこれこそが主体の自己知であり、このような自己知がなければ、「事実」とは主体にとって何でもなくなってしまふ、ピランは言う

のである。このことから、主体の自己知こそが、あらゆる「事実」の成立の条件であると考えられるに至る。

この自己知こそが「内的事実」なのであり、ピランはこれを「内感の根源的事実」と呼ぶ。そこでこの「根源的事実」の構造を解明することが、ピランの次なる課題となる。

このときピランが頼りとするのは、あらゆる認識において、主体による知的諸能力の能動的行使が不可欠であること、従って認識を行う主体たる自我は、その行使の実効的原因として、能動性において理解されねばならない、という考えである。では、そのような自我は、一体どのようにして主体に知られるのであろうか。彼は、経験に先だって前提されるような全てのものを拒む。彼は経験主義者として例えば次のように述べている。「生得的な何ものかを前提することは、分析の死である。」(E,p.218) ピランは、魂のような実体が、それ自身において知られるような考え方を批判する。あらゆる経験に先だって前提とされるようなものがあってはならず、あくまで経験に即して説明されねばならない。自我もまた例外ではなく、もっぱら経験の場面において得られる自我の統覚をもとに説明されねばならない、とされる。ところで、自我が統覚するのは自我が能動的に活動するときのみである。このような能動性が感知されるためには、それに逆らうことでこの能動性の存在を明らかにしてくれる何ものかが必要である。従って彼は以下のように結論づける。すなわち、この能動的自我は、自我の働きかけを受けることにおいて、それに逆らうことによって自我の能動性の感知を成立せしめるもの、すなわち自我の働きかけに対する抵抗と関連的な関係を結んでいるのでなければならない、と。かくしてピランは、「根源的事実」の構造を、一方の項が能動的なあり方において統覚されるような意志としての自我であり、他方の項が自我の働きかけの対象項たる抵抗からなるような、関係的構造として取り出したのである。ピランはこの関係を、「根源的關係」と呼ぶ。

この「根源的關係」は、あらゆる認識において常に見いだされ、しかも主体にとって可變的な外的要素を全く含まない、「固定した、不変の、常にそれ自身に対して同一な關係」(E,p.27)である。そして件の自己知は、「根源的關係」の一方の項たる自我が、他方の項たる抵抗に対して、それを運動させんと働きかける際に感知される「努力の感知」であり、このとき自我は、その努力感を生じせしめる活動的力、すなわち意志であると説明されるのである。

では、能動性の行使の相關項たる抵抗とは、一体何を指すのであろうか。それはピランに従えば、主体自身の有機的**身体**である。「内感の根源的事実は意志された努力の事実以外のものではない。この努力は、自我その原因であるような、有機的抵抗あるいは筋肉の感覚と不可分である。」(E,p.186) 身体は、自我による能動性の行使の抵抗の総体として導入され、このような身体をピランは「固有身体 (corps propre)」と呼んでいる。従って「根源的事実」は、自我と「固有身体」とからなる「根源的關係」で構成されているのだ、とされる。

しかしながら、このような資格で導入された身体は、我々が通常理解している意味での身体、すなわち主体にとって外的な空間性の内に位置づけられているようなそれとして理解されてはならない。では、この「固有身体」とは一体どのようなものを指すのか。それは、自我と「無媒介な (immédiat)」關係を結んでおり、かつこの關係においてのみ、統覚されるような身体である。この關係が「無媒介」と言われるのは、能動性としての自我の内実の規定が、その相關項たる抵抗へと働きかけることにおいてのみ、得られるからである。だからこそピランは、自我とこの「固有身体」とが、「區別されるが分離されない」關係にあることを繰り返し訴えるのである。しかもこのことは、能動性の行使の際には、あらゆる感官の行使によって知覚される感覚内容いかににかかわらず、努力感が感知されることを意味している。むろんピランとて、あらゆる感官の働きを中止し、いか

なる知覚内容も排した知覚が実際には成立することがないことを承知してはいる。しかし彼がここで目指しているのは、主体の自己知の成立条件を探ることであり、そのために可變的諸要素はひとまず捨象されたのである。

自我と「固有身体」との「無媒介的な」「根源的關係」において感知されるということは、努力感をして、あらゆる感知の内の特權的な地位を与える。努力の感知を、単なる筋肉の運動の感覚とを混同しているのではないかという批判に対して、ピランは、努力感の独自性を執拗に主張する。例えば筋肉が刺激を受けたり収縮したりするのは、様々な原因があろう。例えば外的原因によって興奮させられたり、刺激を受けたりすることによって、等。そして確かに、自己についての知を欠いた状態にあっても、例えば身体が生理学的な反応を示すことなどから考えれば、感覚が行われていると確かに言うことができるようにも思われる。「しかし、努力の感官の行使においては、さらなる何ものかが生じるのだ。」(E,p.181) ピランは言う、自我が能動性を行使した場合の努力感の感知は、そうではない場合の、単なる筋肉の運動の感覚とは全く異なっているのではないかと。従って身体に対して努力を行使するからといって、ただちに身体的運動を考えてはならない。そのような考えは、内的に統覚される「固有身体」を、外的表象的な仕方理解することになってしまうであろう。そうではなく、努力感はいくまで「内的無媒介的」なものとして理解されなければならないのである。(2)

しかしながら、ピランの言うところに従うならば、努力を行使しない間は、自我は無であることになってしまうのではないかと。主体が必ずしも能動的とはいえない状態、例えば感情的経験あるいは受動的経験においてはどうなるのであろうか。これに対するピランは答えは次のようなものである。すなわち、ひとたび能動性の行使によって努力感を感知し、自我を統覚した主体は、望むときにはいつでも努力を行使することができることをも感知するのだ、と。そしてこのような力能の感知は、「我々の人格的存在

の持続的なものあるいは意識を生じさせるような、努力の一般的かつ連続的な行使」(E,p.350)に基礎を置いており、かくのごとき「一般的努力」の感知において、自我を統覚するのだ、というわけである。(3)かくして、「根源的事実」の構造の解明によって自我の統覚の内実の規定を手に入れたピランは、今度は逆にこの規定に基づいて、あらゆる「事実」の成立構造を説明しようとするのである。

5 結論

ピランの思想は、「事実」なる概念が主体の自己知すなわち自我の統覚と分かちがたく結びついていることを示しつつも、「事実」そのものが主体の意識の対象としてのみ扱われることで結果として主体自身の内に回収されてしまうことがないという、大きな利点を有している。つまり、「事実」の成立において自我の統覚がその基礎にあり、これなくしては「事実」は存在すべくもないのであるが、自我の現れもまた「事実」の秩序のうちに位置づけられることで、自我の内にあらゆる「事実」がとりこまれてしまうことを回避しているのである。他方でまた、自我は固有身体と共に「根源的關係」を構成しているということから、身体を通しての外在的世界への開かれをも同時に確保しているわけである。

このような思想を支えているのが、「事実」の成立の秩序を、主体の諸能力の行使の場面において問うという彼の姿勢なのであり、かくして彼は、「事実」の成立の条件であるところの努力感という「根源的事実」から目を離さないようにすべきことを絶えず繰り返し述べるのである。

自我の内実を「根源的事実」において感知される能動性として規定したピランは、次に、主体と外界とのかかわり合いに関して、努力感に支えられつつ外界の認識が成立している事情を解明していこうとする。そこで我々の次なる課題は、彼が外界の認識に与えた説明がどのようなものであるのかを検討してやるということになるであろうが、これは次の機会にゆ

ずりたい。

(注)

ビランの著作からの引用は、既刊のものについてはVRIN社から刊行中の全集から行い、書名に続けて巻数を記すことによって示す。尚ビランの著作中以下のものについては、以下の省略記号を用いた。

IM・・・*Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques*, t.III.

E・・・*Essai sur les fondements de la psychologie*, dans *Œuvres Complètes de Maine de Biran*, ed. par Tisserand, t.VIII-IX, Paris, SLATKIN.

- (1) ここで当然、例えば怒りや恥などの感情的経験はどう扱われるのか、あるいは胃の痛み等は「内的事実」に含まれるのか、等の疑問が生じてこよう。しかしビランが二種の「事実」を区別する際には、この種の経験には触れられることはなく、ただ文脈を異にする別の箇所、これらの経験は自我の成立以前にも存在すること、ただしその段階ではまだ漠然とした一般性の内にとどまっておき、「私を感じる」と言いうるようになるためには自我の統覚が必要であることが述べられるのみなのである。
- (2) 従ってビランの説明には、アンリの主張した「主体的身体 (le corps subjectif)」ように、このように自我と内的かつ無媒介的な関係を構成している身体に特権的地位を与えるような考え方が生じてくる余地がある。(HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p.12, p.179, etc.) しかしながら彼が、「主体的身体」を有機的抵抗の感知よりも単純にしてかつ先立つものとして語る際には、「根源的事実」すなわち努力感においてのみ自我は統覚されるというピラニズムの枠組みをやはり越えてしまっており、従ってアンリの解釈に我々は従うわけにはいかない。cf. AZOUVI, François, *Maine de Biran, La science de l'homme*, Paris, VRIN, 1995, p.234-240, BAERTSCHI, Bernard, *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Editions Universitaires, 1982, p.80-88.
- (3) ここでは、個々の努力感において統覚される自我が同一であることをどのように説明するのか、ということが問題となっており、この問題には、ピラニズムの「絶対的なものの哲学」への移行行きをどのように理解するかという、ピラニズムを理解する上での大きな問題が潜んでいるのであるが、本論においては

取り扱わない。尚、この問題を取り上げている論文としては、例えば次のものがある。増永洋三「メーヌ・ド・ビラン哲学における〈デカルトの「コギト」〉批判の意義」(哲学雑誌第111巻所収、有斐閣、一九九六年)

Le concept du 'fait' chez Maine de Biran

Soichi KAWASAKI

L'originalité de la pensée biranienne se trouve dans sa théorie du moi. Suivant Biran, le moi se définit, dans son activité, comme la volonté. En cherchant à définir le moi, il part du concept du 'fait'. Il traite à titre de 'fait' toutes expériences du sujet et ordonne tous les 'faits' pour trouver le plus primitif qui est leur condition. Et c'est 'le fait primitif', c'est-à-dire le sentiment d'existence du sujet, senti par le sens intime comme le sentiment d'un effort. Ce 'fait primitif' est composé du moi, la volonté, et de son terme relatif, 'le corps propre', qui est senti comme la résistance à la volonté. Le moi est toujours aperçu dans 'le fait primitif'. Il n'y a aucune aperception immédiate du moi, qui soit le fondement de toute connaissance humaine, sans 'le corps propre' comme la résistance. Dans la théorie biranienne, donc, le moi est traité aussi à titre de 'fait' et est ouvert au monde à travers de son corps.

ベルクソンにおける持続の展開と表現*

平井靖史

はじめに

「意識に直接与えられたものについての試論 (以下『試論』と略記)」第三章において、ベルクソンは、自由について論じている。しかし、自由について論じることの困難をもまた、ベルクソンは同時に論じている。なぜなら、自由という問題自体の本性が、そうした論じかたを要請するものであるからである。実際ベルクソンは、この第三章の結論にあたるくだりにおいて、自由は「われわれが自由であるちよūdそのために、定義できない (DI 165)」と述べていた。ではいったい、自由について語ることは、いかにして可能なのか。たとえば、J.-C. Pariente は、まさにこうした言表不可能性をめぐる諸問題について論じた「ベルクソンとワイトゲンシュタイン¹⁾」という論考の中で、こう語っている。

ベルクソンは自由を定義しようとも、またその実在を証明しようともしない。彼は反対に、自由を定義することはできないということ、ひとはそれを確認するにとどめるべきであることを確立する。自由の問題は、「自由の観念を、明らかにそれを翻訳不可能であるような言語で翻訳 (DI 166、原注)」しようとする場合にのみ生じる。自由が言表不可能 ineffable であるのは、この意味においてである。しかし、自由が単に言表不可能であるのではないということ、自由は、少なくともベルクソンが自由は言表不可能であると語っている (強調原文) という点において、言説の対象であるということは、確かなことである。もし

ベルクソンが自分の述べていることに完全に合致しようとすれば、彼は自由については全面的な沈黙を守らねばならなかったのではないかという問題が生じるはずではないだろうか。(中略)……いかにしてひとは自由について、あるいは一般的に言表不可能なある対象Aについて、妥当な仕方で語るることができるであろうか。ここに、「試論」が提起するもっとも困難な問いの一つがある²⁾。

Parienteが適切にも述べるように、われわれは自由が、単に言表不可能なものではない、ということに注目しなければならない。なぜなら、自由について、少なくともその言表不可能性について、ベルクソン自身が語っている——しかもそれを語るのに一冊もの書物を要した——からである。ベルクソンは、自由について決して沈黙しなかった。ではベルクソンは、「試論」において、いかにして語りえたのだろうか。

自由が言表不可能であるとは、ベルクソンの議論においては、自由と言語との間には共約不可能 *incommensurable* (DI 124,178) なほどの深い差異があるということの意味する。だがわれわれが目にするのは、ベルクソンが、自由(異質的多様体)と言語(等質的多様体)との間の差異を語るのに、ひとが<いかに>その差異を見誤るかというその仕方を分析することをもってしている、という点である。「試論」を繙解くと、われわれはベルクソンの議論が、自由が言語に対してその本性を異にすることを単に主張するよりも、そのように異なるものが<なぜ>混同されるに至るのかを論じること多くの労力を割いていることに気づく。「試論」は、両者を単に分断することで、それらを判明な対立図式のもとに描出することに終始しているわけではない。それらの間の本性の差異を提示しただ上で、さらに、そのように本性の異なるものが、にもかかわらず混同されること、このことの本性を究明し・表現することに、「試論」の企図はあった。本稿の目指すところは、このような二段階の手続きがいかに「試論」にとって不可欠の

ものであるかを、「試論」で呈示される(差異のあり方についての)ふたつの多様体に、とりわけそのふたつの多様体の間の差異のあり方に注目することで、解明することにある。それによって「試論」という書物における言語化(表現)の問題が、いかに異質的多様体の概念と密接に連動したものであるかが示されるはずである。

1. 多様体と展開

われわれの議論に入る前に、「試論」においてきわめて重要な概念として登場する「多様体」と「展開」について確認しておきたい。ふたつの多様体と呼ばれるのは、一方は等質的な *homogène* 境域における相互に外在的な諸項の並置からなる多様体であり、他方は諸項が区別されない連続的継起的な変化であるような「質的差異化の原理 (DI 71)」である。後者が異質的 *hétérogène* 多様体と呼ばれる。これらが、<差異のあり方>、<区別の仕方そのもの>について区別されるふたつの多様体であることに注意していただきたい。「区別するという言葉のふたつの可能な意味を、一方は質的で他方は量的な同と他とのあいだの差異についてのふたつの概念を、認めねばならない(強調引用者、DI 90)」のである。

<差異のあり方>についての規定に関しては、ここでは、その「判明さ」による規定をあげておこう。

等質性とは、「判明な諸項の並置 (DI 95)」からなる「判明な多様体 *multiplicité distincte* (DI 59, 86, 90, 91, 92, 170 etc.)」である。これに対し、異質的多様体における差異とは、「それが一なのか多なのかを言うことができないやうなぐあい、またそのような見地から検討すればただちにその本性を逸してしまう *dénaturer* やうなぐあい、お互いに混じりあっている (DI 102)」、このような仕方での差異であり、「その各瞬間は数的多数性を構成せず (loc.cit.)」、「不分明な形のもとに (loc.cit.)」捉えられる「不分明な *indistincte* 多様体 (DI 78, cf. DI 89)」、「錯雑な *confuse* 多様体 (DI 65,

96)である。これらふたつの多様体はこの意味でそれぞれ本性を異にしており、両者の間には本性の差異があるということが出来る。

ついで、「展開」という用語に関して触れておく。「試論」においては、展開 *développer, déployer, dérouler* といった語群によって、相互外在化 *extérioriser*・並置化 *juxtaposer*・固定化 *fixer, solidifier* 等……一言でいえば、異質的多様体の、等質的多様体への〈本性の変化³⁾〉が考えられている。念のため述べておけば、この用語法（「展開」）は、ベルクソンのテキストによって十分に支持されるものである (cf. DI 55, 74, 76, 89, 91, 92, 94, 98, 104, 122, 132, 149, 165, etc.)。異質的多様体においては、諸項は相互浸透していて、判明な・数的な複数性を形成しないにもかかわらず、ひとは「時間を空間内に展開する *développer* という深く根を下した習慣 (DI 91)」を有していて、「われわれが質的多様体と呼んだものを、数的多様体の形のもとに、空間内に展開 *déployer* (DI 92)」する傾向のうちにある。結局「あらゆる判明な多様体は空間内に展開されること un déroulement によって得られる (DI 89)」ものにすぎない⁴⁾。ベルクソンが「試論」において主題化しているのは、ふたつの多様体の間の本性の差異を越境する、この脱本性的な展開 (〈本性の変化〉) なのである。そして両多様体の〈混同〉は、まさにこのように異質的多様体がたやすく展開され・〈本性の変化〉を蒙るものであることに存している。

2. 純粹持続と等質的空間

さて、われわれの議論は、先に述べた差異のあり方についてのふたつの多様体が、その多様体同士の間ではいかなる差異を呈するのか、この点にかかっている。われわれは、「試論」の議論は両多様体の分断によって終わっているのではない、と述べた。そうした「試論」の捉え方が十分でないと思われるのは、ひとつには、両多様体の単なる分断・対立が、ふたつの多様体の間の本性の差異について、判明な・したがって等質的な差異観

を想定するからである。

ここで、『試論』における「純粹持続」の概念の特殊な位置づけに関して論及しておく必要があるだろう。先にも述べたように、ベルクソンは、差異の観点を導入することで、われわれが意識の連続性の中で体験する「質的な進行 (DI 92)」を、きわめて明晰な形で概念化することに成功している。異質的多様体という概念の呈示によって我々が『試論』から得た哲学的な恩恵は、計り知れない。しかしわれわれは、むしろベルクソンがそのように純粹持続を概念化したこと、まさにこのことの意義をこそ、真剣に受け取るべきだと考える。概念化された持続は、概念化されたことの代償において理解されねばならない。なぜなら、『試論』において、言語による概念化は、異質的多様体が<本性の変化>をきたす主要な要因として挙げられているからである (DI 91, 96, 97, 98, 124, 133 etc.)。

まだ展開を果たしていなかったであろう心の状態をあらわすための用語をも、われわれは、この一たび果たされてしまった展開の像から借りてくるより他ない。従って、これらの用語は根源的な欠陥に汚されていて、数や空間と無関係な多様体の表象は、自己に帰って沈潜する思想にとっては明瞭であっても、常識の言語には翻訳されえない (DI 91)。

実際ベルクソン自身、異質的多様体を「相互浸透」によって規定しつつも、即座にこの表現が、すでに諸項を想定しているという意味で十全なものでないことに、注意を喚起している (DI 102, 91)。われわれが目にするのはまさにこの点である。ベルクソンは、その本性上言表し難いものを扱うに際して、単に沈黙するのではなく、あえて言表することによって本性が失われる、その変化・展開の場面のただなかにおいてそれを表現しようとする。

こうした「試論」の語り方こそ、後に見るように、ベルクソンの透徹した差異理解によって要請されたものである。「試論」は、純粹持続を内的な体験に訴えることで単に肯定するよりもむしろ、純粹な持続が、<いかに>等質的空間に展開され、様々な「妥協⁹⁾」概念を生み出しているかを執拗に説く。「強度」、「等質的時間」、「因果性のもとで考えられた自由」、これらはすべて純粹に異質的なものが等質的多様体のうちへと展開されたものである。しかしそればかりではない。純粹持続を言語によって定義し、積極的に対象化(客観化)するならば、そうして得られた規定は即座に純粹持続の本性上の異質性を裏切るものとなるのである。仮に「試論」が素朴にも純粹持続を積極的に定義し、等質的空間を単に排斥することに終始していたならば、いいかえればふたつの多様体の本性の差異を相互に外的な・判明な対立として描いていたならば、まさにそのことによって異質的多様体の言表し難さは失われたことだろう。その際には、言語化による脱本性的な展開が見逃されているからである。

3. ふたつの多様体の間の差異

本性を異にするふたつの多様体があって、両者が単に相互に外在的であるとするなら、それはどちらの多様体をも静的なものとして表象することである。とすればそれらは単に性質を異にするふたつの多様体であって、結局ふたつの多様体はそれら自身が互いに項として区別されるひとつの多様体を構成することになるだろう。なぜなら、「相互に外在的である」ということは、はじめのふたつの多様体のうち等質的と呼ばれる多様体の本性を規定する関係に他ならないからである。この場合、権利上自由は自由であり続けるだろうが、言語は決して自由を見出さないだろうから、自由についてベルクソンは何も語ることはなかったであろう。とすればそこに展開はないが、その代わり本性の差異もなくなってしまうことだろう。

したがって、それでもふたつの多様体があるとするならば、それらは単

に相互に外在的なものではありえないだろう。一方で、等質的多様体においては、諸項が相互に外在的であるのみならず、その多様体自体がもうひとつの多様体に対して外在的である (cf. DI 73, 103)。これに対し、異質的多様体は、単にその内で差異の原理であるのみならず、多様体自体の差異の原理である。われわれの論点は、ふたつの多様体が単に相互に対立し・判明に区別される二項を構成するものではないこと、つまりは等質的多様体に対する異質的多様体の差異と、異質的多様体に対する等質的多様体の差異とはそのあり方を異にするということ、ここにある。

異質的多様体は、いわば二重の本性を持つものである。確かに一方では異質的多様体は、絶えざる質的生成であり、諸項の「相互浸透」によって性格付けられるものである。だがさらに重要なのは、他方でこの多様体が、「進行の終局にまで達するや、一挙に思い浮かべることができる事物に生成 *devenir* (DI 149、強調原文)⁶⁾」し、等質的境域のうちへの「展開 *un déroulement* によってのみ、相互に外在的になる *devenir* (強調引用者、DI 74)」という点である。これが脱本性的な展開であった。両多様体の差異は、異質的多様体の〈本性の変化〉そのものに存しているのであって、それ自体生成的な差異化の運動である。この変化こそが両多様体の間の差異を産出するからである。そしてこの点が見逃されるならば、両多様体の差異(本性の差異)は単なる対立・分断として、すなわち等質的なものと解されることになるであろう、とわれわれは考える。この場合には、差異化としての〈展開しつつあること〉が取り逃がされるからである。〈本性の差異〉は、それ自体差異化の本性を有するものであるといえよう。

異質的多様体は等質的多様体へとこのように容易に展開されるにもかかわらず、逆にひとたび展開されるや、元の異質的多様体は到達し難いものとなる。物質的対象においては、「質的な相を捨象するのを妨げるものはない (DI 47)」⁷⁾。このような両多様体の非対称性は、後のベルクソンの言葉で言えば、「直観から分析へ行くことはできても、分析から直観へと至るこ

とはできない (PM202)』ことの表明と考えることができるだろう。展開されたものとしての言語によって自由は「十全に表現されえない (DI 179, cf. DI 135, 166)」。展開されたものと、展開によって失われるものとの差異、言語と自由との差異のあり方を見極めるには、ひとは差異の原理であるところの異質的多様体から出発する他ない。逆に両者の混同は、ふたつの多様体のうち、差異の原理ではない方の多様体 (等質的多様体) から出発することに起因するものである。

4. 両多様体の純化と展開

とすれば、「われわれの外には継起なき相互外在性、内には相互排除性なき継続 (DI 171)」といった語り方が、いかなる性格のものであるかについての誤解はなくなるであろう。ベルクソン自身がすぐに続けて述べているように、これは両者を混同しないために「必要な分断 dissociation (DI 172)」であって、決して充分なものではない。これは等質的多様体の方は「空間に都合のよいように *au profit de l'espace*」、異質的多様体の方では「持続に都合のよいように *au profit de la durée*」なされるものであって、あくまで両者を混同する立場に対する批判の文脈において捉えられねばならないものである。確かにベルクソンは、両多様体の妥協的概念から一方では純粋に量的なものを、他方で純粋に質的なものを摘出すべきことを主張する。しかしここでのベルクソンは混同を批判するために、そしてこの批判の相手である等質性の立場にとってこの批判が批判として有効であるために、一言でいえば等質的多様体に対して異質的多様体が差異として現れるために、両多様体の分断をあえて判明な仕方で強調しているのである。ベルクソンの差異に対する配慮は徹底したものであることが見て取れる。

だがそのような仕方で呈示された両多様体の差異は、たちまち相互外在的な判明性を帯びることになるだろう。したがってこの双方向への純化は、ベルクソンが採る二重の手続きの、あくまで一契機にすぎないのでなければ

ばならない。混合体(妥協的概念)を一方は純粹質の方へ、他方は純粹量の方へと純化するあまり今度は展開そのものが取り逃がされる、ということがあってはならないからである。方法は純化で終わってはならない。ベルクソンにおいて方法は常に二重である。混合体はまず<本性の差異>によって分離され、ついでその本性の差異の<差異化の本性>が翻って捉えかえされねばならない⁹⁾。こうして本性の差異を、その異質的な進行の過程において捉えることによってはじめ、両多様体が<なぜ>混同されるかの理由が与えられるのである。しかしこれは、混同した状態へと戻ることではない。混同する者は、そもそもふたつの多様体の本性上の差異を、すなわち異質的多様体のもたらす差異の本性を見ないからである。この二重の方法が行き着くところは、この混同を、この混同の理由を、異質的多様体の本性の側から捉えかえすことにある。その際にはもはや、分離を経る前の単なる所与としての妥協とはまったく別な様相を、差異化の本性は示すだろう⁹⁾。

形式的にいえば、ここでわれわれは三つの立場を区別している。

- (a) ふたつの多様体の本性の差異を見ないために、両者を混同し、等質的多様体の絶対的普遍性を支持するもの。
- (b) ふたつの多様体の本性の差異を見て、両者を判明な仕方で区別するが、その差異の本性を見ないために、ふたつを単に相互に外在的であるとみなすもの。
- (c) ふたつの多様体の本性の差異を見るが、それが固定化された判明な区別の形をとるのは、絶えざる差異化をその本性とする差異の原理が、すでに言語(あるいは概念)へと展開されたがゆえであることを理解するもの。

いかにベルクソンが苦心しようと、われわれに与えられるのはやはり言語でしかない。したがってベルクソンが持続の言表不可能性(すなわちふたつの多様体の断絶)を語ることによって表現しようとしたことを、やは

りふたつの多様体の対立に見ることは、なるほど当然のことであるし、ベルクソン流にいうならわれわれはそうのように読む「権利」を持つであろう¹⁰⁾。しかしこの差異があたかも相互に判明に区別されるふたつの概念の形をとることについてそれを問わないならば、これは結局われわれ自身等質的多様体のうちにとどまることでしかない。上記の(b)の立場は、こういったものだろう。しかしわれわれは、『試論』の中であれほど執拗にも展開された議論、すなわちいかにひとが<展開されたもの>にとどまって<展開しつつあること>に思い至らないか、についての議論を経た後で、なおそうした判明化された本性の差異にとどまることはベルクソンの議論に忠実ではないと考えるのである。

本性の差異をその展開され終わった姿で捉える(b)ならば、ふたつの多様体の間には「乗り越え難い障壁(DI 176)」が打ち立てられることとなるだろう。しかしこのような「非常に明確な区別(loc.cit.)」に対して、ベルクソンはまさに異質的多様体の二重の本性——それ自体のうちで純粹に質的な進行であるばかりでなく、その本性を失いつつ展開されるものでもあるという二面性——を持ち出して、こう反論している。

しかしながら、この区別はおそらく截然としすぎて trop tranchée いる。この障壁はひとの思うよりは超えやすい。現に、真の持続の諸瞬間が注意深い意識にたまたま知覚されて、並置されることなく相互に浸透し、その内では必然的決定という考えがまったく無意味なものとなるような異質性を互いに形成するとすれば、その際には意識の捉える自我は自由原因であり、自己自身は絶対的に認識されることになる。また他面では、この絶対者は現象と絶えず混ざり合い、現象に浸されることによって現象に滲み入るから、まさにそれゆえにこれらの現象は、ひとの主張するほど数学的推理にとって近づけるものではないことになる(DI 176-177)。

5. 持続とその表現

ベルクソンが異質的な差異について語るのに要した二重の方法は、まさに異質的多様体の二重の本性に起因するものである。そしてわれわれはここに、ベルクソンの〈表現〉に対する態度が、まさに異質的な差異化の運動についての直観に裏付けられたものであることを確認する。

異質的多様体の等質的な図式や言語への展開は、脱本性的なものである。だがこの展開は、「表現」として・差異を産出する運動として捉えられる限りで、積極的に解されることができないのではないか。実際われわれは、ベルクソンが展開（いかに混同が生じるか）を語るその語りのうちに、持続の・自由の表現を見ることができたのである。持続は空間のうちへ、延長のうちへと自ずから表現されて *s'exprimer en espace, en étendue* (DI 174, 164)、混合体としての妥協的概念が構成される。持続はその本性を逸することによってしか表現されない¹¹⁾。だが逆に言えば、まさにこのように展開されることによってこそ、等質的多様体と異質的多様体との間の差異は開示されるのではないか。むしろ表現されないままにとどまる持続は、この差異の本性を示さないのではないか。「試論」において自由行為が、持続の「表現」そのものとして捉えられていたことを想起すべきだろう (DI 124, 129, 139)。

確かに異質的な相互浸透としての純粹持続は、それがすでに展開されたものによっては示されない。すでに展開されたものが示すのは、「達成されつつある働き *l'action s'accomplissant* ではなく、達成された働き *l'action accomplie* である (DI 135)」。しかし〈すでに展開されたもの〉ではなく、〈展開しつつあること〉に注意を置くことができるならば、そこに持続の本性的変化を、したがってふたつの多様体の間の差異を見ることができるのではないだろうか。

〈展開〉は絶えず知性によって固定化され・結晶化され、〈展開されたも

の>とされる。だが展開そのものは持続の本性である。持続の表現の可能性は、ここにある。持続は<いまだ展開されざるもの>にとどまることなく、「自ずから展開される」(二重の本性)。表現されないままにとどまる持続は、等質性に対して外在的であり、したがって等質性との間に差異を産出しないであろう。また逆に、その表現の残滓ともいべき展開済みの言語によって、持続が十全に表現されていると考えるならば、差異化の運動としての展開を見逃すことになり、これもまた混同を産むのみである。したがって両多様体の差異はそこにもない。だからこそ持続は絶えず自らを表現(表出)する。自らの本性から出て *sortir* (DI 179, 33)¹²⁾、本性の差異化によって差異を産出する。等質性のうちへと入る *entrer* (DI 80) ことによって、その本性を変え・展開を蒙る。そこに展開そのものに存する差異化の本性を見るならば、持続は両多様体の異質な差異そのものとして現出するだろう。持続の・その異質的本性の十全な表現は、<展開されたもの>のうちにはなく、<展開しつつあること>のうちにある。

繰り返しておこう。もしひとが、異質的多様体を等質的多様体に対して単に外在的なものと捉え、したがってただその内においてのみ諸項が異質的であるという意味において、それ自身に対して単に内在的なものと捉えるにとどまるならば、そのひとは自由について議論することはできないであろう。この場合ひとは、等質的多様体と異質的多様体との本性の差異を単なる対立として表象するから、なぜ両者が混同されるのかを説明(展開)することができないからである。すると、沈黙を守るのではない限りは、ただ言語を闇雲に(外在的に)批判することに陥ることになるか、あるいはただ自由の实在を、一方的に主張することに終始することになるだろう。これに対し、すでにそうした差異の本性についての洞察から出発しているからこそ、ベルクソンはこうした空虚な議論形態を取らず、ひとがなぜ、いかにしてふたつの多様体を混同するか、その理由・仕方を詳細に説明(展開)することができるのである。

したがって『試論』が批判するのは、正確には言語ではない。言語（等質的多様体）への展開なしには、両多様体の差異化（表現）はないからである。ベルクソンが批判するのは、展開されたものに異質的多様体の十全な表現を見るにせよ（両多様体の混同）、自由を単に言表不可能なものにすることで沈黙するにせよ（「乗り越え難い障壁」）、両多様体を判明な対立として定立するにせよ（展開された＜本性の差異＞）、いずれにせよ展開された地点で省察を切り上げるようなひとつの＜態度＞である（本稿注8参照）。確かに議論の任意の次元で、展開されたものは展開そのものを裏切る。だからこそわれわれは、展開を本性の差異化として捉えることで、持続の展開のうちに表現としての持続を見出し、『試論』をその（展開された）結論においてではなくその議論の展開のただなかにおいて読む途を模索したのである。

注

* 本稿は、1997年1月10日東京都立大学哲学科に、卒業論文として提出された「『試論』とベルクソン——展開された差異と差異化としての表現」を大幅に圧縮し、要約・加筆したものである。なお、ベルクソンの著作からの引用は、それぞれP.U.F.版に基づき、以下の略記によって書名を表わし、該当頁数を添えた。翻訳は、主に白水社「ベルクソン全集」の訳を、『試論』に関しては服部紀訳「時間と自由」（岩波文庫）をも参照した。ただし、文脈上訳を変えた箇所もある。

DI—Essai sur les données immédiates MM—Matière et mémoire PM—La Pensée et le mouvant

- 1) J.-C. Pariente, *Bergson et Wittgenstein*, in *Revue internationale de philosophie*, 1969, (2-3) p.183-204.
- 2) *Ibid.* p.184
- 3) 本稿で極めて重要なものとして論じられることになる異質的多様体から等質的多様体への「本性の変化 *changer de nature, modifier la nature*」「脱本性化 *dénaturer*」に関しても、われわれはこの用語法を『試論』のテキストに負って

いる。cf. DI 177, 148, 102 etc.

- 4) その他にも、たとえば、端的な用例としては以下のようなものが挙げられる。「持続が展開される場としての空間 *l'espace où elle se développe* (DI 55)」、「空間内で展開される継起 *la succession se développant en espace* (DI 76)」、「空間内に展開されること *un développement* によって量となった時間 (DI 94)」、「複数性 *pluralité* は、あるひとによっては持続と呼ばれるが実は空間であるあの等質的境域内での一種の展開 *une espèce de déroulement* を通してしかあらわれないであろう (DI 122)」等。
- 5) ベルクソンは、ふたつの多様体間の混同を「妥協 *compromis*」と呼んでいる (DI 163, 168-171)。これは「浸透現象 *endosmose* (DI 81, 83, 171)」ともいわれるが、純粹異質性の本性である「相互浸透 *pénétration mutuelle*」とは混同されてはならない。後者はひとつの本性のうちの質と質との「融合 *fusion* (DI 95)」であるが、前者はふたつの本性の「折衷的観念 *l'idée mixte* (DI 171)」である。この「妥協」の類義語には、「交換 *un échange* (DI 164, 81)」、「交差 *l'intersection* (DI 82)」、「雑種的概念 *un concept bâtard* (DI 73)」、「連結線 *le trait d'union* (DI 82)」等がある。
- 6) 純粹持続は、それが異質的な有機的進行である限りにおいては決して「終局」を迎えることはない。しかしそれは等質的多様体のうちへ展開されるや、すでに進行を終えたものとして空間内に繰り広げられる。相互外在化としての展開は、進行をその終局の姿によって代置することを伴う。そしてわれわれはこの脱本性的な契機(働きつつあるものからはや働かざるものへ)を見逃すことは、両多様体を単に対立させるにとどまることであると主張する。異質的多様体は、一方で絶えず進行する[進行することを止めない]が、他方で絶えず進行を止める[止めることを止めない]これに対し、すでに進行を止めたのが、等質的多様体である。われわれはこの三つ、とりわけ後二者を混同してはならない。
- 7) 以下も参照。「科学によってつくられたこのいわゆる現象界では、同時性すなわち空間に翻訳できないようなすべての関係は、科学的には認識不能なのである (DI 176)」。
- 8) Cf. MM95 「ひとはまずふたつの要素、すなわち記憶心像と運動を分解し、しか

る後にどのような一連の操作をへてそれらが本来の純粹性をいくぶん捨て、相互に融け合うようになるかを調べるかわりに、それらの癒着 *coalescence* から生ずる混合的な現象しか考えないのだ (強調引用者)。

- 9) Cf. G. Deleuze, *Bergsonisme*, P.19-20. 「拡散の線を曲がり角を超えて辿った後に、それらの線は交わり直さ *se recouper* ねばならない。これはわれわれが発出した地点ではなく、むしろ潜在的な点、出発点の潜在的なイマージュにおいてである。この潜在的なイマージュは経験の曲がり角の向こう側にあり、われわれに事物の十分な理由、混合体の十分な理由、出発点の十分な理由を与えるものである」。これは、「われわれが認識するような事物を産出する *engendrer* ために」交わり直される *se renouer* 点なのである。
- 10) 「時間がひとたび流れてしまえば、われわれはその継起的な諸瞬間を互いに相排除するものとして表象し、こうして空間を過ぎる線を考える権利を持つ (DI 136、強調引用者)。
- 11) 「われわれは、われわれが援用せずにはすまなかった表現そのもの *l'expression même* によって、時間を空間内に展開するという深く根を張った習慣を暴露した (DI 91)。
- 12) その他、こうした自己超出を述べる語として、*émaner* (DI 125, 129, 130) , *se détacher* (DI 132) 等が挙げられる。こうした超出は、表現と同視されている (DI 129)。

Le développement et l'expression de la durée chez Bergson

Yasushi HIRAI

Bergson affirme l'ineffabilité de la durée pure ou la liberté. Mais cette affirmation de l'ineffabilité comment est-elle possible? Puisque, pour répondre à cette question, l'ineffabilité est posée comme différence entre la langue et la liberté ou plus généralement entre la multiplicité homogène et la multiplicité hétérogène, il faut encore demander: «quelle» différence y a-t-il entre deux multiplicités elles-mêmes distinguées par le mode de différence?

Voilà le problème de l'expression dans *Essai*. Notre but ici est d'éclaircir particulièrement la nature de la différence hétérogène et de montrer la structure paradoxale de l'expression ou le développement de l'ineffable.

物自体から折れ目 (pli) = Xへ ——フランスのカント研究を中心に——

江川 隆男

本論文では、カントにおける「物自体」の問題群が、どのようにして所謂「折れ目」(pli)という概念に収束する「主体化」の問題圏関と接続されるのかを、普段あまり紹介されることのないフランスにおけるカント研究からその幾つかを取り上げて、構成してゆきたいと思う。

Ⅰ 物自体の諸相 (フィロネンコとともに)

現代のフランスを代表するドイツ哲学の研究者であるアレクシス・フィロネンコは、カントが言うところの「物自体」が『純粹理性批判』では、超越論的感性論、超越論的分析論、そして超越論的弁証論という三つの段階においてその本質が明らかにされているという¹⁾。

「超越論的感性論において、われわれは、悟性が概念によって思惟する一切のものを分離して、経験的直観だけを残して、こうしてまず感性を孤立させる」(A22=B36)ことによって、「物自体」と現象が区別されるのは、この孤立した感性の観点においてである。換言すれば、ここでの「物自体」は、われわれの感性の全体を孤立化させることによってこれをその外から観ることができる哲学者にとってのみ存在するものとなる。したがって、フィロネンコは、ここから、「自ら制限されているものと知り、且つそのようなものとしてそれ自体で定立されるのは感性ではなく、また制限されていると知り、且つそのようなように定立されるのは感性的意識でもなく、それは、感性をそのようなものとして定立する反省する主観、すなわち哲学者である」²⁾と言う。感性的直観における諸現象が、時間と空間の諸

構造によって条件づけられている (conditionnés, bedingt) ということに気づくのは哲学者であり、したがって、その哲学者は、認識可能な範囲におけるこうした現象が「物自体」であると、すなわち条件づけられていない対象であると言うことができないと結論することになる。要するに、「物自体」と現象との区別は、「哲学者にとってのみ」³⁾ 存在する問題であり、この区別はわれわれをさらに認識の二つの仕方へと導いてゆく。つまり、一方は、感性的直観に結びついた認識で、それは媒介によるものであるが、他方は、実際にその対象を産出する無媒介的認識であり、したがってそれは、知的直観あるいは「根源的直観」(intuitus originarius) と言われるものである⁴⁾。カントにおいて主観における多様なものがすべて「自発的に」(selbsttätig) 与えられるような直観は、知的直観と言われるが、しかし、人間においてこの多様なものが与えられる仕方は、知的直観とは異なり、感性によってであるから(B72)⁵⁾、こうした知的直観の仕方は、それが可能であるということさえわれわれには知り得ない(B307)。しかし、フィロネンコによれば、感性の全体をその外から観る哲学者は、「物自体」を知的に直観しているのであり、哲学者にとってのみ「物自体」と現象との区別は存在するのである。

次に超越論的感性論は超越論的分析論によって乗り越えられる。そこでは、「もはや哲学者がその外から感性の制限 (Schranke) を示すのではなく、悟性自身が感性の限界 (Grenze) を定立するのであり、したがって、限定の働きは、自分自身を限定する (Selbstbegrenzung) 理性の活動そのものになる」⁶⁾。つまり、分析論による感性論の乗り越えとは、「純粹理性批判」が「哲学者による」理性批判なのではなく、「理性自身による」理性批判であるということの意味を意味して、さらに、超越論的感性論における「物自体」から超越論的分析論における「ヌーメノン」への「移行」(passage) は、「形而上学的制限から超越論的限界への、すなわち外在的検閲 (censure extérieure) から内在的批判 (critique immanente) への移行」⁷⁾ を含

意しているのである。このとき、カテゴリーの形式において根拠づけられた感性の形式の内在的限定は、「自己限定」(auto-limitation)に、すなわち「可能的経験の最高原理の自己定立(auto-position)」⁸⁾になるのである。ところで、「ヌーメノン」という概念は、例えば、「感性的直観を物自体にまで拡大しないために、したがって、また感性的認識の客観的妥当性を制限するために必要である」(A254=B310)と言われるように、まさにそれは、経験の「守護者」(gardien)であるとフィロネンコは言う⁹⁾。分析論の段階において、「物自体」は、その感性が悟性によって制限されている主観そのものにとっては、「ヌーメノン」という概念によって表現されるのである。「ヌーメノンは、その自己限定の運動において把握された最高原則、すなわち経験の可能性にほかならない」¹⁰⁾からである。

超越論的弁証論において「物自体」は、今度は「理念」となり、「諸現象の認識のなかで、また諸現象の認識を通して、諸直観と諸概念との間の決して為し逃げられることのない一致を実現しようと努める理性自身の運動」¹¹⁾となる。あらゆる条件の無条件的・総合的統一である「超越論的理念」は、靈魂(思惟する主観の絶対的統一)、世界(現象の条件の系列の絶対的統一)、神(思惟一般の一切の対象の条件の絶対的統一)の三種であるが(A334=B391)、注意すべきことは、こうした理念が「無条件的なものまで拡張されたカテゴリーにほかならない」(A409=B436)という点である。われわれは、その諸条件が依然として明らかにされていなくても、経験において規定され、条件づけられているものを、「物自体」に、あるいは無条件的なものに対立させる。したがって、「超越論的理念」としての「物自体」は、無条件的であるがゆえに、完全な認識の理念の徴表になり、このとき、「物自体は、必然的に問題へと生成するのである」¹²⁾。感性論における「物自体」から分析論における「ヌーメノン」へ、つまり制限(bornes)から限界(limites)へ、さらにこの「ヌーメノン」から弁証論における「超越論的理念」へと進むということは、総合の「問題論的構制」

(problématique) から体系のそれへと移行してゆくことでもある。それゆえ、最終的に「物自体は、一つの体系として経験を構成する無条件的規則の理念である」¹³⁾ ということになり、これに関わる能力が理性なのである。悟性の能力が、感性的直観における諸現象を規定する規則としてのカテゴリーの能力であるとするれば、理性は、「超越論的理念」として理解された原理の能力であるということになる¹⁴⁾。可能的経験において、真の存在が認識として構成され、これによって、単に消極的概念でしかなかった「ヌーメノン」は積極的な意味を獲得するのである。その結果、「理念としての物自体は、批判哲学の最高の原理である」¹⁵⁾ と言われることになる。すなわち、「物自体が超越論的理念として、つまり理性の使用の統制的原理として定立されると同時に、理性は、構制的意図をもって、そのカテゴリーを直観のみに関係づけることで、自らが定立する諸限界を認識し、「純粹理性批判」の企てを露にするのである」¹⁶⁾。

以上のように、フィロネンコは、叡智的性格と深く結びついている「物自体」が「純粹理性批判」においては進展する概念であるということに着目し、まず超越論的感性論の段階での「物自体」が、制限されたものとしての自己の何たるかを知らない感性の制限について観想する哲学者にとってのみその存在が言われるものであると考える。しかし次に、この見解は超越論的分析論では修正され、制限されたものとしての感性を明らかにし、この感性に制限を課するのが悟性であることが主張される。ここでは、「物自体」は「ヌーメノン」へと移行する。最後の超越論的弁証論の段階で、信仰についてと同様に認識についても自らが立法者であることを望む理性の統制的使用において、「物自体」は「超越論的理念」となり、諸現象のなかで、あるいはそれを通して、多様な直観と諸概念との間の「決して完結することのない一致」(die niemals vollendete Übereinstimmung)¹⁷⁾ そのものを表現する理性の運動となるのである¹⁸⁾。そこで次に、こうした「物自体」がより展開されたかたちでどのように解釈されてゆくのかをヌー

メノンと理念についての若干の論究を手掛りとして考えることにする。

II 余白としてのヌーメノンから問題としての理念へ

(ラクロワ、ヴェーユ、ドゥルーズ)

「カント哲学は『純粹理性批判』だけに切り縮められてしまっている」¹⁹⁾と言うラクロワは、ヌーメノンとして人間存在を永遠化する。フェノメノンとヌーメノンは連関をもっているが、それは因果関係によってではなく、「必然的な相関関係」²⁰⁾によってである。ラクロワにとって、現象の問題は、N.K.スミスなどによって『純粹理性批判』におけるカントの本来の立場であると考えられている「現象主義」(phénoménisme)の問題ではなく、「現出(apparition)の問題」、「表出(manifestation)の問題」であるが²¹⁾、しかし存在者は、あくまでもその現出と同一のものではなく、その現出全体とは別のものである。このようにして、ラクロワは、超越論的なものに還元されない超越的なものあるいは観智的存在を確保することで、それが「道徳的性格のために、客観化不可能なものである」ことを主張する²²⁾。こうしたヌーメノンは、常に悟性が何らかの認識に閉じ込めらる傾向に働きかけて、「真に無限定的な前進」を悟性に課すものである。何故ならば、「思考することは、認識することを超えて、必然的であると同時に義務(devoir)でもある」²³⁾からだ。したがって、ヌーメノンという概念は、物についての概念から引き離されて、一種の生命性や精神性を含む力を本質とする実体概念、すなわち能動的で生命的な実在の概念であるライプニッツのモナドの思想と接近することになる。それ自体において存在するものは、本来認識の対象ではなく、また客観化の所産や結果ではないからである。つまり、「それ自体において存在するものは、ライプニッツの言うモナドのような主体なのである」²⁴⁾。ここにおいて物自体は、物でもなければ、即自的なものでもなく、積極的な役割をもつヌーメノンとして把握されるのである。確かに、ライプニッツの誤謬は、道徳

的・実践的関心の媒介なしに、現象からヌーメノンに上昇し得ると考えた点にあり、この意味で、理性の信仰だけが可能となるところで客観的認識を望んだことにあるが、しがしそれ以上に、ヌーメノンとモナドとの間の近接性は、ラクロワが明言するように、「人間が現象としては時間のうちに存在しているとしても、ヌーメノンとしては永遠でなければならない」²⁵⁾ という点にあるであろう。

そこで、ライプニッツにおけるモナドとカントにおける物自体との比較を、「表象する主観性」(subjectivité représentante)と「行為する主観」(sujet agissant) というかたちで遂行したのがエリック・ヴェーユである²⁶⁾。ヴェーユは、カントによるライプニッツ批判は両義的であると言う。一方でカントは、積極的な意味でのヌーメノンを否定していながら、他方では、この概念の可能性を、あるいは必然性を主張したいのである。「したがって、私が直観のあらゆる条件を捨象して、物一般の概念にとどまるならば、私はあらゆる外的関係を捨象することができる、それにもかかわらず、全く関係を意味しないで単に内的規定だけを意味する概念は残るはずである。……そしてわれわれは、自己の内官によるもの以外には、絶対に内的な規定を知らないので、……あらゆる物は本来モナド、つまり、諸表象を具えた単純体であるということになる。実際、もし物一般の概念以外のなにもものも、そのもとにおいて外的直観がわれわれに与えられることができる諸条件に、また純粹概念がそれを捨象し去る諸条件に属さないならば、こういうことはすべて正しいであろう」(A283-284=B339-340)。もし、われわれが世界の限界を超える方法をもっているならば、ヌーメノンの概念を、すなわち非-客観的な概念をもっているということになる。当然、こうした超克が主題となり、これを正当化することは、実践哲学をまたなければならぬ。そして、ライプニッツの誤謬は、モナドを肯定したことにあるのではなく、上述したように、道徳的媒介あるいは実践的媒介なしに、フェノメノンからヌーメノンへの上昇を望んだことにある。「物自体

(les choses-en-soi) が、しかしながら、ライブニッツのモノダと区別されるもとをなすのは、物自体が常に開かれた決定のもとで自由であるということ、本質的に表象する主観性ではなく、行為する主観であるということにある」²⁷⁾、とヴェーユは言う。物自体は、それゆえ、自由な実体としての魂、自己自身を規定する魂ということになる。こうした物自体は、当然のことながら、複数形で語られるものであるが、ヴェーユによれば、唯一の物自体、「神」と呼ばれる単数の物自体が存在する。「物自体 (*la chose-en-soi*) は神である」²⁸⁾ と言うときの神は、「自己及びすべての物の原因」(*causa sui et rerum omnium*)²⁹⁾ である。「物自体、つまり絶対的に自己に対してしている神であるところの絶対的主体は、本質的に諸物自体の創造者、自由で理性的な魂の創造者であり、こうした魂のうちで、神は現前として、すなわち、神を思惟する魂における内在的超越となった超実在性として考えられるのである」³⁰⁾。ヴェーユにとって、物自体は、物でもなければ、即自でもなく、それは、まさに対自として捉えられる主体であり³¹⁾、ここにこそモノダと物自体との共通概念が存するのである。

この「行為する主観」をドゥルーズは、問題としてのヌーメノンの次元に、あるいは理念の対象そのものの次元にエネルギーを与えるものであると考え。しかしドゥルーズは、この「主観的行為」に直接考察を向けるのではなく、むしろ「問題としての理念」あるいは「理念としての問題」の諸契機を積極的に定立しようとする。カントは、「もし、私が単に悟性の対象であって、しかも感性的直観ではないが、一種の直観、つまり知的直観に与えられ得る物を想定するならば、かかる物はヌーメナ (叡智体) と呼ばれるであろう」(A249) と言う。ヌーメノンは、二つの意味をもつ。「消極的意味のヌーメノン」とは、われわれの感性的直観の対象でないような或るもののことであり、他方の「積極的意味のヌーメノン」とは、知的直観の仕方を想定した非 - 感性的直観の対象のことである(B307)。そして、まさにこの知的直観をわれわれは説明することができないがゆえに、

ヌーメノン¹は、常に消極的な意味においてのみ理解されなければならない。このことは、われわれが感性的直観以外の直観の仕方については、「実然的」(asserterisch)主張をすることができず、単に「問題的」(problematisch)に考えることしかできないことを意味している。しかしこれは、物自体が知的直観の対象であるということを否定するものではない。感性的直観がわれわれの唯一可能な直観の仕方であると断言する以上に、これとは異なる別の直観、非・感性的直観を想定することは、ヌーメノンを積極的な意味に解するばかりでなく、それを「問題」のまま、つまり積極的な問題的概念とすることをむしろ意味しているのである。

ドゥルーズによれば、カントが「理念」は解がない問題であると言うとき(A482=B510)、それは、理念が偽なる問題であるというのではなく、逆に真の問題を表現しているということである。経験され得ない対象とは、問題のなかたちでしか表象されないのであるから、「問題である限りの問題こそが理念の実在的な対象」³²⁾なのである。経験に直接与えられることも、認識することもできない対象とは、それゆえ、規定し得ないまま表象しなければならない対象のことであるが、しかしそれは、「すでに知覚において地平(horizon)あるいは焦点(foyer)として作用している完全に定立的な一つの对象的構造」³³⁾を示しているのである。確かに、「概念的に理解されない存在者、すなわち理念の対象を、それ自体ではなくして、感性界と関連して想定することができる」(A677=B705)とカントが言うように、理念は、ある意味で対象をもち、したがって、問題は对象的価値をもつということになる。ドゥルーズが言う「对象的構造」は、無規定なもの、規定可能なもの、規定作用という理念の三つの契機を形成している。理念における対象は無規定な対象であり、われわれは、この対象によって経験の諸対象に最大限の体系的統一性を与える。だが、体系化が行なわれるとき、この無規定なものは、理念の第一の契機でしかなく、次の段階で経験的諸対象間の類比的な関係あるいは規定を与えられることによって、

間接的にはあるが規定可能なものとなる。そして最後に、それは、自己において無限で完全な規定の理想をもつことになる。何故ならば、「理念の対象は、悟性概念の種別化を保証しているからであり、この種別化によって悟性概念は、本来無限な連続性の場を意のままに整えつつ、徐々に諸差異を包含していく」からである。理念は、「理念の対象においては無規定であり、経験の諸対象に対しては規定可能であり、悟性概念に対しては無限な規定という理想を担っている」のである³⁴⁾。以上のようにドゥルーズは、超越論的理念に関して、ラクロワやヴェーユとは違って、それがもつ对象的・客観的諸相を、経験的認識に対して最大限に拡張されたア・プリオリな必然的条件として捉えようとする。というのは、本性の差異を保持している「多様体」(multiplicité)が実は理念だけだからであり、感性論における時・空連関は「多様性」(Mannigfaltigkeit)を保持してはいるが、その内在性としての差異を喪失していて、つまり、本性の差異による「受動的総合」を失っていて、また分析論においては、逆に諸カテゴリーは、内在性を保持してはいるが、多様性を失っていて、すなわち、カテゴリー間の差異として程度の差異に還元不可能な本性の差異を維持しているが、しかしそれがもつ条件性は常に条件づけられるものに対して外的なままに留まっていて、その多様性に代わって、「私は思考する」の同一性を、あるいは思考された或るものの同一性を保持しているからである³⁵⁾。

III 超越論的客観化について (ダヴァルとともに)

物自体と現象を原型とコピーといったように二つの異なった存在として理解することは、誤りである。或る対象が、一方では、感性的直観の形式に従って現象としてわれわれの経験に与えられ、しかもその同じ対象が、他方では、そうした感性的直観の形式から独立したそれ自体における「現存在」を有しているのである。すなわち、「物自体(ens per se)は、別の対

象ではなく、同じ対象に対する表象の別の関係 (respectus) であり、この対象は、現象としての直観的表象の総体 (complexus) として、すなわち、表象の単なる主観的原理を直観の統一のなかに含むような表象の総体として、分析的にはなく、総合的に考えられるのである。物自体は、同一性の原理に従って自己自身を定立する思考上の産物 = x (ens rationis = x) である」³⁶⁾。例えば、私の前にあるインクの瓶は、超越的な絶対物としてそれが存在しているということを私が主張するのを許すものではない。ところが、それにもかかわらず、私は、このインクの瓶を現象として認識できるのと同様に、それを物自体として考えることはできるのである³⁷⁾。つまり、同一の対象が現象であると同時に物自体であると言われるのであり、物自体は、特別な対象ではなく、現象のなかに現れる対象とは別のものであるような「自己による存在」(être par soi)³⁸⁾ なのではない。それは、主観がそれについてもっている表象から独立しているようなものではなく、常に「同じ対象を認識する別の方法」³⁹⁾ があるにすぎない。カントは、「われわれは、空間あるいは時間における或る対象の直観に関して、常に物自体の表象と、現象としてのその同じものの表象とを区別しなければならない、しかし、われわれは物自体には如何なる述語も付け加えることができず、その物 = x を単に純粹悟性にたいする相関物 (Correlatum) として、つまり与えられるものとしてではなく、ただ思考し得るものとして考察するにすぎず、そこでは事物 (Sache) ではなく、概念が対置されているのである」⁴⁰⁾ と明言している。物自体にそれ自体対応するものは、現象と区別される事物ではなく、別の視点から観られた同じものであり、そこでは、事物ではなく、概念が対置されているのである。

こうした論点を、今度は主観性の側に移してみる。カントは、純粹な私と經驗的自我、あるいは主観的自我と客観的自我といったような対立する二つの異なった主観があるのではなく、一つの自我だけが問題なのであり、その同一の自我を捉える二つの方法、すなわち、感性的諸条件のもと

でか、それともそうした諸条件なしでかという二つの方法の違いとして捉えようとする。それゆえ、「自己意識 (apperceptio) は、それが触発される限り、現象における対象の表象であるが、自己自身を触発する主観である限り、同時に対象自体 = x (Object an sich = x) として考えられるべきである」⁴¹⁾、とカントは主張する。ここでは物自体の超越的実在性は消去され、主観そのものが自己を触発して、現象を規定するのである。つまり、「同じ主観が、触発すると同時に触発されるのである」⁴²⁾。思考は、思考する私なしには不可能であり、また必然的に思考された対象を産出するが、このことをダヴァルは、「図式論的客観化」(objectivation schématisante)と決して混同されてはならない「超越論的客観化」(objectivation transcendante)と呼び⁴³⁾、「あらゆる図式論的客観化は、一つの超越論的客観化を前提している」⁴⁴⁾、と言う。

以上のような主観の二重性を、さらにフェノメノンとヌーメノンの二重性として捉え返すと、このヌーメノンは、ダヴァルによれば、以下に描くような二つの過程の交差点に位置する。純粋な私あるいは統覚から出発して、対象 x に到達する第一の過程は、「超越論的客観化」であり、これによって私は、自己自身を対象として定立するのである。そして、対象 x から出発して経験的主観に到達する第二の過程は、対象 x による経験的自我の触発である。この二つの過程を経巡れば、私は、私の触発の原因を理解し、何故 x が現象として現れるのかを知ることができるであろう。さらに、第二の過程しか考察しないならば、私は x を現象と呼ばなければならないが、しかし第一の過程に着目すれば、私はこの同じ x をヌーメノンあるいは物自体と呼ぶであろう、とダヴァルは言う。いずれにしても、この x は現象と同じ対象であり、二つの過程に共通の要因である。「純粋な私から対象 x へ (Je pur \rightarrow objet x) の道は、対象を生成する規則であり、他方、対象 x から経験的自我へ (objet x \rightarrow moi empirique) の道は、この生成する規則が対象へと変化した場合にのみたどることができるのである」⁴⁵⁾。

対象 x あるいは「対象自体 (ヌーメノン) は、その表象において主観が自己自身を定立する思考上の産物 (Gedankending, ens rationis) にすぎない」⁴⁶⁾ が、それは一方向的なものではなく、二つの過程をもって折り畳まれた対象 x なのである。ここでのダヴァルの結論に耳を傾けてみよう。「経験的自我にヌーメノンは現われない。というのは、そのときヌーメノンは現象化されているからである。それ以上に、純粹自我にヌーメノンは現れない。何故ならば、この自我は、無意識的にしか〔対象を〕産出しなからである。しかし、ヌーメノンが認識不可能であるのは、それが超越的だからでも、それに適合した直観の仕方がわれわれに欠けているからでもなく、純粹自我が、いわば自己自身の上に自ずから折れ返すこと (se replier) によって、すなわち、まず自ずから客観化し (s'objectiver)、次に自ずから触発すること (s'affecter) によってしか認識され得ないからである」⁴⁷⁾。この主張は極めて重要である。すなわち、「超越論的客観化」において物自体についての純粹な私の活動と現象についての経験的自我の触発は、ヌーメノンとしての「折り目」をもつということである。「純粹理性批判」において、ヌーメノンは絶対に認識不可能であり、思考され得るものでしかなかったが、「オプス・ポストゥムム」におけるヌーメノンは、相対的な意味でのみ認識不可能であるということになるであろう⁴⁸⁾。

IV 主体化の過程 (結論に代えて)

ヌーメノンが認識不可能であるのは、純粹な自我が無媒介的に自己自身に現前し得ないということであり、「超越論的客観化」といえども、私は無意識的にしかそれを行なっていないからである。ラクロワやヴェーユが実践的意図のもとで、現象とは別の存在を、つまり超越論的なものに還元されない超越的なものを物自体について主張していたのに対して、ダヴァル (あるいはドゥルーズも含めて) は、あくまでも認識論的問題に定位して、客観化という側面から、「純粹理性批判」における「図式論的客観

化]ではない、「オブス・ポストゥムム」における物自体あるいはヌーメノンについての「超越論的客観化」を考察するのである。すなわち、二つの過程をもって折り畳まれる対象x、あるいは自己自身の上に自ずから折れ曲る純粹自我は、如何なる外部よりも遠くの「外」(Dehors)と、どんな内部よりももっと深い「内」(Dedans)とを接触させる「折れ目」、すなわち、「主体化」(subjectivation)の過程そのものなのである⁴⁹⁾。

注

- 1) Alexis Philonenko, *Etudes kantiennees*, Vrin, 1982, pp.113-114, note36. (『カント研究』中村博雄訳、東海大学出版会、1993年) [以下、EKと略記]
- 2) Alexis Philonenko, L'œuvre de Kant. — *La philosophie critique, Tome I; La philosophie précritique et la Critique de la Raison pure*, Vrin, 1969, p.127. [以下、LKと略記]
- 3) LK p.128.
- 4) LK pp.128-129.
- 5) 『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとしてそのページ数を表示する。
- 6) LK pp.129-130.
- 7) LK pp.130-131, cf. A761=B789.
- 8) LK p.131.
- 9) LK p.132.
- 10) LK p.133.
- 11) EK p.114.
- 12) LK p.135.
- 13) LK p.135, cf. A677-678=B705-706.
- 14) LK p.136, cf. A299=B356.
- 15) LK pp.136-137.
- 16) LK p.139.
- 17) EK p.114.
- 18) EK p.57.

- 19) Jean Lacroix, *Kant et kantisme*, P.U.F., 1966, p.5. (『カント哲学』木田元、渡辺昭造共訳、白水社、1971年) [以下、KKと略記]
- 20) KK p.38.
- 21) KK p.38, cf. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 1918, 2nd.ed., 1923, pp.xlv - xlvi.
- 22) KK p.38.
- 23) KK p.44.
- 24) KK p.39.
- 25) KK p.40.
- 26) Eric Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, 1970, pp.51-55. [以下、PKと略記]
- 27) PK p.53.
- 28) PK p.50.
- 29) PK p.50, スピノザ『エチカ』第一部定理34証明、参照。
- 30) PK p.51.
- 31) PK p.41.
- 32) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., 1968, p.219, (『差異と反復』財津理訳、河出書房新社、1992年) [以下、DRと略記]
- 33) DR p.220.
- 34) DR p.220.
- 35) DR p.237.
- 36) Immanuel Kant, *Opus Postumum*, Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXI, SS.26-27. [以下、OPと略記]
- 37) Roger Daval, *La métaphysique de Kant — Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, P.U.F., 1951, p.303. [以下、MKと略記]
- 38) MK p.302.
- 39) MK p.303.
- 40) OPSS.32-33.
- 41) OPS.78.
- 42) MK p.304.

- 43) MK p.296.
 44) MK p.297.
 45) MK p.305.
 46) OPS.36.
 47) MK pp.306-307, cf. Henri Bergson, *Cours III*, P.U.F., 1995, p.133, 149, 162. 「物は、われわれの直観と概念に折り畳まれる (se plier) という条件でしか認識され得ないし、認識の対象になり得ない・・・」 (*ibid*, p.133)。
 48) MK p.306.
 49) cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, pp.117 - 118. (『フーコー』 宇野 邦一 訳、河出書房新社、1987年)

De la chose en soi au pli = X

— Sur les études kantiennees en France —

Takao EGAWA

Comment le problème de la chose en soi chez Kant se raccorde-t-il à la sphère problématique de la subjectivation qui converge vers le concept du pli ? Cet essai a pour but de reconstruire ce raccordement par certaines études kantiennees en France. La chose en soi dans *Critique de la raison pure*, selon A. Philonenko, est d'abord distinguée par le philosophe du phénomène en général, ensuite définie comme noumène, et enfin définie comme idée. En second lieu, nous montrons comment une telle chose en soi est développée comme noumène ou idée en particulier par J. Lacroix, par E. Weil et par G. Deleuze. En dernier lieu, nous marquons que le noumène comme chose en soi dans *Opus Postumum*, suivant R. Daval, exprime le pli qui renferme deux processus, Je pur → objet X et objet X → moi empirique.